فهرست ما فى هذه المجموعة

مطالب

٢٨٦

فی معنی

يقول ابن رشد

تم الفهرست الذى رتبه المؤلف رحمه الله ذو المواهب المشتهر بين الوزراء بالراغب

سفينة الراغب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى بوجوب وجوده انقطع تسلسل سلسلة الحاجات * وبوجود جوده تناهى تصاعد درجات الافتقارات والضرورات * تنزهت حكمته عن الشكوك والاوهام والشبهات * وتقدست ارادته عن التعليل بالاغراض والغايات * فسبحانه لا يعزب عن فضاء قضائه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السموات * ولا يشغله شأن عن شان من تدبير حركات العلويات * وتنظيم مصالح السفليات * احمده على ما افاض علينا من الخيرات ودفع عنا من البليات * واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة تبقى انوارا آثارها على كرور الشهور والايام والساعات * واشهد ان محمدا عبده ورسوله المؤيد باظهر المعجزات وابهر البراهين والبينات * واصلى على آله واصحابه صلاة توجب لهم مزيد الدرجات والكرامات (وبعد) فيقول الفقير الى آلاء ربه ذى المواهب * محمد المدعو بين اترابه بالراغب * هذه اوراق اثبت فيها ما تعلق نظرى اليه من الابحاث اللطيفه * وتحدق بصرى عليه من النوادر الطريفه * عند اثناء المطالعة فى الكتب النفيسة التى رزقت بمطالعتها * ووفقت وقت الاحتياج الى مراجعتها * مما لا يكاد يمكن جمعها لكل احد * ولا وجودها جملة فى كل بلد * وسميتها سفينة الراغب * ودفينة المطالب * لما فيها من الجواهر والنفائس * التى تزرى على القلائد والعرائس * راجيا من الله محو الذنوب والآثام * وثبت الذكر الجميل

على

على صحائف الايام * وعليه التوكل وبلطفه الاعتصام * قال كثير من المفسرين عند قوله تعالى بسم الله ان لفظ اسم يمكن ان يكون مقحما كما فى قول لبيد وقد بلغ مائة وخمسا واربعين سنة وهو القائل

ولقد سئمت من الحيوة وطولها * وسؤال هذا الناس كيف لبيد

ولما احتضر قال يخاطب ابنتيه

تمنى ابنتاى ان يعيش ابوهما * وهل انا الا من ربيعة او مضر
فقوما وقولا بالذى تعلمانه * ولا تخمشا وجها ولا تحلقا شعر
وقولا هو المرؤ الذى لا صديقه * اضاع ولا خان الخليل ولا غدر
الى الحول ثم اسم السلام عليكما * ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

ونازع فى ذلك بعض علماء العربية وقال لو جاز اقحام الاسم لجاز ان يقال ضربت اسم زيد واكلت اسم الطعام * ثم قال الحق ان السلام اسم من اسماء الله تعالى والكلام اغراء فى المعنى ثم الزما اسم الله فكانه قال عليكما باسم الله وتقديم المغرى به ورد فى اللغة قال الراجز

يا ايها المائح دلوى دونكا * اى دونك دلوى او يقال ان المراد اسم الله حفيظ عليكما

كما يقول الناظر الى شئ يعجبه اسم الله عليه يعوذه بذلك من السوء اه ملخصا حاشية السيوطى على البيضاوى ذكر المفسرون فى تفسير قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وجوها عديدة للاتيان بنون الجمع * والمقام مقام الانكسار والمتكلم واحد * ومن جملة تلك الوجوه ما اورده الامام الرازى فى تفسيره الكبير * وحاصله انه قد ورد فى الشريعة المطهرة ان من باع اجناسا مختلفة صفقة واحدة ثم خرج بعضها معيبا فالمشترى مخير بين رد الجميع وامساكه وليس له تبعيض الصفقة برد المعيب وابقاء السليم وههنا حيث يرى العابد ان عبادته ناقصة معيبة لم يعرضها وحدها على حضرة ذى الجلال بل ضم اليها عبادة جميع العابدين من الانبياء والاولياء والصلحاء وعرض الكل صفقة واحدة راجيا قبول عبادته فى الضمن لان الجميع لا يرد البتة اذ بعضه مقبول ورد المعيب وابقاء السليم تبعيض للصفقة وقد نهى سبحانه عباده عنه فكيف يليق بكرمه العظيم فلم يبق الا قبول الجميع وفيه المراد من الكشكول لبهاء الدين العاملى * ورد فى الحديث النبوى * خير الخيل الادهم الارثم الاقرح المحجل طلق اليمين فان لم يكن ادهم فكميت على هذه النسبة الادهم الاسود * والاقرح الذى فى جبهته بياض بقدر الدرهم * والارثم ما فى انفه وشفته العليا بياض * والتحجيل بياض قوائم الفرس قل او كثر * بعد ان لا يجاوز الارساغ ولا يجاوز الركبتين * والطلق بضم الطاء عدم التحجيل من كتاب الخيل * ووقع فى الجامع الصغير مطلق اليمين بدل طلق اليمين * والحديث على ما فى الكتاب المذكور

صحيح اخرجه احمد فى مسنده والترمذى وابن ماجه والحاكم عن ابى قتادة انتهى
قال ابو عبيدة فى اول كتاب الخيل هذا ما بلغنا عن النبى صلى الله عليه وسلم فى تفضيل
الخيل زعم ابو جزء نصير بن طريف وحدثنى عدى بن الفضل عن يونس بن عبيد عن
ابى زرعة بن عمرو عن جرير بن عبد الله البجلى قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يلوى ناصية فرس باصبعه وقال الخيل معقود فى نواصيها الخير الى يوم القيامة واهلها
معانون عليها الاجر والغنيمة وقال وزعم عدى بن الفضل عن اسحق بن سويد عن رجل
سئل النبى صلى الله عليه وسلم عن اى المال خير فقال سكة مأبورة سكة طريقة
من النخل مأبورة ملقحة ومُهْرَة مأبورة الكثيرة اللقاح من الكتاب المذكور قال
ابو عبيدة وزعم سفيان عن سالم بن عبد الرحمن عن ابى زرعة عن ابى هريرة ان النبى
صلى الله عليه وسلم كان يكره الشكال يعنى الارجل زعم عبد الرحمن بن عثمان ان محمد
ابن عبد الله بن ابى عتيق حدثه ان النبى صلى الله عليه وسلم مر بفرس له فجعل يمسح
وجهه بردائه اوبكمه ثم قال انى عوتبت فى فرسى هذا وانى عوتبت فى الخيل البارحة
انتهى

فصل فى الاشتقاق الاصغر والاشتقاق الاكبر

اعلم ان اكمل الطرق فى تعرف مدلولات الالفاظ طريقة الاشتقاق ثم الاشتقاق
على نوعين الاشتقاق الاصغر والاشتقاق الاكبر اما الاشتقاق الاصغر
فمثل اشتقاق صيغة الماضى والمستقبل من المصدر ومثل اشتقاق اسم الفاعل
واسم المفعول وغيرهما منه واما الاشتقاق الاكبر فهو ان الكلمة اذا كانت مركبة
من الحروف كانت قابلة للانقلابات فنقول اول مراتب التركيب ان تكون الكلمة
مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لاتقبل الانوعين من التقليب كقولنا
من وقلبه نم وبعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة مركبة من ثلاثة احرف كقولنا
حمد وهذه الكلمة تقبل ستة انواع من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل
كل واحد من الحروف الثلاثة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقادير
الثلاثة فانه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين لكون ضرب الثلاثة فى اثنين
ستة فهذه التقليبات الواقعة فى الكلمات الثلاثية يمكن وقوعها على ستة اوجه
ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة رباعية كقولنا عقرب وثعلب وهى تقبل اربعة
وعشرين نوعا من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف
الاربعة ابتداء لتلك الكلمة وكل واحد من التقديرات الاربعة قد يمكن وقوع الحروف
الثلاثة الباقية على ستة انواع من التقليبات وضرب اربعة فى ستة يفيد اربعة
وعشرين وجها ثم بعد هذه ان تكون الكلمة خماسية وهى تقبل مائة وعشرين نوعا
من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداء لتلك
الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات يمكن وقوع الحروف الاربعة الباقية

على اربعة وعشرين وجها على ما سبق تقريره وضرب خمسة فى اربعة وعشرين يفيد
مائة وعشرين والضابط فى الباب انك اذا عرفت التقلبات الممكنة فى العدد الذى
فوقه فاضرب العدد الفوقانى فى العدد الحاصل من التقلبات الممكنة فى العدد
التحتانى (من اوائل التفسير الكبير للامام الرازى عليه الرحمة) قال فما يحكى من سماع
الاصوات الفلكية لايستقيم على الاصول الفلسفية ش يعنى ان كان حدوث الصوت
وسماعه مشروطين بالهواء لم يمكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله
الينا لامتناع النفوذ فى جرم الفلك لكن نسب الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون
للفلكيات اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها
النفس وحكى عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر
نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال
القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى من شرح المقاصد
قال ابو عبيدة وزعم سعيد بن يزيد بن ذى غضوان عن رجل من اهل حمص ان النبى
صلى الله عليه وسلم كان يستحب الشقر من الدواب قال وزعم عيسى بن على عن ابيه
عن ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يستحب الشقر من الخيل وزعم عمرو
ابن الحرث الانصارى عن اشياخ اهل المصر قالوا قال النبى صلى الله عليه وسلم لو ان
خيل العرب جمعت فى صعيد واحد ما سبقها الا الاشقر (من كتاب الخيل لابى عبيدة
عماية الملق بصفات الجواد من الخيل روى ان الحجاج بن يوسف الثقفى سأل ابن القرية
عن صفات الجواد فقال نعم اصلح الله الامير الطويل الثلاث القصير الثلاث الرحب
الثلاث الصافى الثلاث فقال صفهن وبين لفظك فقال الطويل الثلاث الاذن والعنق
والذراع واما القصير الثلاث فالعسيب والساق والظهر واما الرحب الثلاث
فالجوف والمنخر والجبهة واما الصافى الثلاث فالاديم والعين والحافر من شرح
المقصورة للخمى (فائدة) الاجفان اغطية العين من تحت ومن فوق واحدها جفن
والاشفار حروف العين التى تلتقى عند التغميض واحدها شفر والهدب الشعر النابت
عليها والحدقة سواد العين والشحمة التى فيها السواد والبياض يقال انها المقلة
والانسان المثال الذى يرى فى السواد وغار العين المستدير حولها يقال له المحجر
بكسر الجيم والعظمان المشرفان على العين يقال لهما الحجاجان بفتح الحاء وكسرها
وطرف العين الذى يلى الانف يقال له الماق وطرفه الذى يلى الصدغ يقال له اللحظ
والحماليق بواطن الاجفان واحدها حملاق والشكلة حمرة تخالط بياض العين فاذا
خالطت السواد فهى شهلة وغربا العين مقدمها ومؤخرها (من الشرح المذكور
فى الاذان يضم الراء فى الله اكبر على الخبرية ويسكن جماعة منهم المبرد ثم يفتحون
للساكنين او ينقلون فتحة الهمزة اليه والاول الصواب كذا فى مغنى اللبيب واختار

الانبارى النقـل كما فى المضمرات قهستانى رحمه الله (قال ابو بكر الانبارى عوام
النـاس يضمون الراء من الله اكبر وكان ابو العبـاس المبرد يقول الاذان سمع موقوفا
فى مقاطعه والاصل فيه الله اكبر بتسكين الراء فحولت فتحة الالف من اسم الله سبحانه
الى الراء نظيره قوله تعالى الم الله كذا فى المضمرات نقله الحفيد فى مجموعته قال جماعة
منهم المبرد حركة راء اكبر من قول المؤذن الله اكبر فتحة وانه وصل بنية الوقف
ثم اختلفوا فقيل هى حركة السـاكنين وانما لم يكسروا حفظا لتفخيم الكلام كما فى الم الله
وقيل هى حركة الهمزة نقلت وكل هذا خروج عن الظاهر بغير داع والصواب ان حركة
الراء ضمة اعرابية وليس لهمزة الوصل ثبوت فى الدرج فتنقل حركتها من مغنى اللبيب
فى البـاب الخامس فى الجهة الرابعة قال الشارح الدماميني فى قوله هذا خروج عن
الظـاهر بغـير داع بل هو خروج عن الظـاهر لداع صحيح وذلك ان الاذان لم يسمع
الا موقوفا قال النخعى الاذان جزم ففى نقـل الحركة ايذان بانه وقف حكما ولولا ذلك
لما نقل وانما فعل ذلك حرصا على عدم الخروج بالـكلية عن السنة فى الاذان من ايراد
كلماته موقوفا عـلى اواخرها فهو ان لم يقف حسا فقد وقف حكما من جهة انه اعتبر
آخر الكلمة ساكنا لاجل الوقف ثم نقل اليها حركة الهمزة ووصل مع نية الوقف ولو حرك
الراء بالضمة الاعرابية كما استصوبه المصنف كان غير واقف لا حسا ولا حكما فخرج
عن سنة الاذان بالكلية فقد بان ثمة غرض صحيح وداع مقبول لارتـكاب ما ارتكبه
المؤذن من ذلك واحتجاج المصنف بان همزة الوصل لا ثبوت لها فى الدرج مفقود
حكما واما الم الله فكان مقتضى قياس الوقف وحق كون الالفاظ مقطوعة ان يقال
الم بسكون الميم وفتح الهمزة لكن اطبق القراء الا فى رواية يحيى بن ابى بكر عن عاصم
عـلى فتح الميم وطرح الهمزة وذهب سيبويه وكثير من النحاة الى انه حرك لالتقاء
السـاكنين واوثرت الفتحة للخفة والمحافظة على التفخيم فى الله واليه ذهب الزمخشرى
فى المفصل لكتاب سيبويه واختار فى الكشاف ان حركة الهمزة فى الله حركة انقلبت
الى الميم بعد حذف الهمزة تخفيفا فاعترض بان همزة الوصـل تسقط فى الدرج
والتخفيف ونقل الحركة انما يكون فيما لها ثبوت وكيف وابقاء حركتها ابقاء لها ودلالة
عليها فاجيب بان الميم اذا كان فى حكم الموقوف عليه لم تكن الهمزة فى الدرج
بل فى الابتداء فجاز تخفيفها بحذفها والقاء حركتها على السـاكن قبلها كما فى واحد
اثنان بكسر الدال وحذف الهمزة وما ذهب اليه الزمخشرى فى ذلك هو نظير ما ذكرناه
وبالله التوفيق الى هنـا عبارة الدماميني رحمه الله والق ما فى يمينك ابهمه ولم يقـل
عصاك تحقيرا لها اى لا تبال بكثرة حبالهم وعصيهم والق العويدة التى فى يدك او تعظيما
لها اى لا تحتفل بكثرة هذه الاجرام وعظمها فان فى يمينك ما هو اعظم اثرا فالقه تلقف
ماصنعوا ابتلعه بقدرة الله تعالى (من انوار التنزيل للبيضاوى) قوله ابهمه ولم يقل

عصالك الى آخره التحقير والتعظيم من ما الدالة على الابهام المستعمل تارة للتحقير لان
الحقير لا يعتنى به فيعرف واخرى للتعظيم لان التعظيم لعظمته قد لا يحيط به نطاق
العلم نحو فغشيهم من اليم ما غشيهم سواء كانت موصولة او موصوفة وقيل التحقير
على كونها موصولة والتعظيم على كونها موصوفة وهذا بناء على التبادر والا فلا وجه
للتخصيص كما قيل وهذا لا ينافى ان يكون له نكتة اخرى وهى ما فى اليمين من الاشعار
باليمن والبركة كما ذكره ابو حيـان ولانه قال فى سورة الاعراف الق عصاك والقصة
واحدة لانه لا مانع من رعاية هـذه النكتة فيما وقع هنا وحكاية الاول بالمعنى وانما لم
يذهب للعكس وان احتمـل لانه تفوت فيه النكتة فلذا آثر هذا فيما ذكروه نظر لانه
انما يتم اذا كان الخطاب بلفظ عربى او مرادف له يجرى فيه ما يجرى فيه والاول
خلاف الواقع والثانى دونه خرط القتاد (من حاشية المولى الشهاب عليه الرحمة)
فى انـكار بعض الناس المجازات القرءآنية لا خلاف فى وقوع الحقائق فى القرءآن وهى
كل لفظ بقى على موضوعه ولا تقديم فيه ولا تأخير وهـذا اكثر الكلام واما المجاز
فالجمهور ايضا على وقوعه فيه وانكره جماعة منهم الظاهرية وابن القاص من الشافعية
وابن خويزمنداد من المـالكية وشبهتهم ان المجاز اخو الكذب والقرءآن منزه عنه
وان المتكلم لا يعدل اليه الا اذا ضاقت به الحقيقة فيستعير فذلك محال على الله تعالى
وهذه شبهة باطلة ولو سقط المجاز من القرءآن سقط منه شطر الحق وقد اتفق العلماء البلغاء
على ان المجاز ابلغ من الحقيقة ولو وجب خلو القرءآن من المجاز وجب خلوه من الحذف
والتوكيد وتثنية القصص وغيرها وانـكر قوم الاستعارة بناء على انكارهم المجاز
وقوم اطلاقها فى القرءآن لان فيها ايهاما للحاجة ولانه لم يرد فى ذلك اذن من الشرع
وعليه القاضى عبد الوهاب المـالكى وقال الطرطوشى ان اطلق المسلمون الاستعارة
فيه اطلقنا وان امتنعوا امتنعنا ويكون هـذا من قبيل ان الله عالم والعلم هو العقل
ثم لا نصفه بذلك لعدم التوفيق انتهى (من الاتقان للسيوطى رحمه الله) حكاية الحال
الماضية معناها ان تقدر نفسك كائنا موجودا فى ذلك الزمان او تقدر ذلك الزمان
كانه موجود الان وفسرها الزمخشرى بان تقدر ان ذلك الفعل الماضى واقع حال
التكلم وقال انما تفعل هذا فى الماضى المستغرب كانه تحضره فى تصور المخاطب ليتعجب
منه من الشهاب فى سورة الكافرون

الفصل الخامس فى شرح المباحث المتعلقة بكلمة لا اله الا الله

وهى من وجوه البحث الاول زعم جماعة من النحويين ان هذا الـكلام فيه حذف
واضمار ثم ذكروا فيه وجهين احدهما التقدير لا اله لنا الا الله والثانى لا اله
فى الوجود الا الله واعلم ان هـذا الـكلام غير سديد اما الاول فلانه لو كان التقدير لا اله
لنا الا الله لم يكن هـذا الـكلام مفيد التوحيد الحق اذ يحتمل ان يقال هب انه لا اله لنا

الا الله فلم قلتم انه لا اله لجميع المحدثات والممكنات الا الله ولهذا السبب انه تعالى لما قال والهكم اله واحد قال بعده لا اله الا هو الرحمن الرحيم لانه لما قال والهكم اله واحد بقي لسائل ان يسأل ويقول هب ان الهنا واحد فلم قلتم ان اله الكل واحد فلاجل ازالة هذا السؤال قال الله تعالى بعده لا اله الا هو ولو كان المراد من قوله لا اله الا هو لا اله لنا الا هو كان هذا مكررا محضا والثاني وهو قولهم التقدير لا اله في الوجود الا الله فنقول واى حامل يحملكم على التزام هذا الاضمار بل نقول حمل الكلام على ظاهره اولى من ذلك الاضمار الذي ذكرتم وذلك لانا لو التزمنا ذلك الاضمار كان معناه لا اله في الوجود الا هو فكان هذا نفيا لوجود الاله الثاني ولو اجرينا الكلام على ظاهره كان هذا نفيا لماهية الاله الثاني ومعلوم ان نفي الماهية اقوى في اثبات التوحيد من نفي الوجود فثبت ان اجراء هذا الكلام على ظاهره فان قيل ان نفي الماهية غير معقول فانك اذا قلت السواد ليس بسواد كنت قد حكمت بان السواد انقلب الى نقيضه وصيرورة الشيء عين نقيضه غير معقول اما اذا قلت السواد غير موجود كان هذا كلاما معقولا فلهذا السبب اضمرنا فيه هذا الاضمار (الجواب) قولكم نفي الماهية غير معقول قلنا هذا باطل فانك اذا قلت السواد ليس بموجود فقد نفيت الوجود ولكن الوجود من حيث هو هو وجود ماهية فاذن نفيت الماهية المسماة بالوجود واذا كان كذلك صار نفي الماهية امرا معقولا واذا عقل ذلك فلم لا يجوز اجراء هذه الكلمة على ظاهرها فاذا قلت انك اذا قلت السواد ليس بموجود فانك ما نفيت الماهية وما نفيت الوجود وانما نفيت موصوفية الماهية بالوجود فنقول موصوفية الماهية بالوجود هل هي امر مغاير للماهية وللوجود ام لا فان كانت مغايرة لهما كان تلك المغايرة ماهية فكان قولنا السواد ليس بموجود نفيا لتلك الماهية المسماة بالموصوفية وحينئذ يعود الكلام المذكور واما ان قلنا ان موصوفية الماهية بالوجود ليست امرا مغايرا للماهية وللوجود امتنع توجيه النفي اليها واذا امتنع ذلك بقي النفي متوجها اما الى الماهية واما الى الوجود وحينئذ يحصل غرضنا من ان الماهية يمكن نفيها وان كان الامر كذلك صح قولنا لا اله الا الله حق وصدق من غير حاجة الى الاضمار (والبحث الثاني) قال النحويون قولنا لا اله الا هو ارتفع لانه بدل على موضع لا مع الاسم وبيانه انك اذا قلت ما جاءني احد الا زيد فزيد مرفوع بالبدلية لان البدل هو الاعراض عن الاول والاخذ بالثاني فصار التقدير ما جاءني الا زيد وهذا معقول لانه يفيد نفي المجيء عن الكل الا عن زيد واما قوله جاءني القوم الا زيد فههنا البدلية غير ممكنة لانه يصير التقدير جاءني الا زيد وذلك يقتضي انه جاء كل احد الا زيد وذلك محال فظهر الفرق (والبحث الثالث) اتفق النحويون ان محل الا في هذه الكلمة محل غير والتقدير لا اله غير الله ويؤيده قول الشاعر

وكل

وكل اخ مفارقه اخوه * لعمر ابيك الا الفرقدان

المعنى كل اخ غير الفرقدين فانه يفارقه اخوه قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والذي يدل على صحة ما قلناه انا لو حملنا الا على الاستثناء لم يكن لا اله الا الله توحيدا محضا لانه يصير تقدير الكلام لا آلهة يستثنى منهم الله فيكون هذا نفيا للآلهة لا يستثنى منهم الله بل عند من يقول بدليل الخلاف يكون اثباتا لذلك وهو كفر فثبت انه لو كانت كلمة الا محمولة على الاستثناء لم يكن قولنا لا اله الا الله توحيدا محضا ولما اجتمعت العقلاء على انه يفيد التوحيد المحض وجب حمل الا على معنى غير حتى يكون معنى الكلام لا اله غير الله (والبحث الرابع) قال جماعة من الاصوليين الاستثناء من النفي لا يكون اثباتا واحتجوا عليه بوجهين الاول الاستثناء ماخوذ من قولك ثنيت الشيء عن جهته اذا صرفته عنها فاذا قلت لا عالم فيها هنا امران احدهما الحكم والثاني نفس هذا العدم ثم اذا قلت عقيبه الا زيدا فهذا الاستثناء يحتمل ان يكون عائدا الى الحكم بالعدم فحينئذ لم يلزم تحقق الثبوت لان سبب الاستثناء يزيل الحكم بالعدم وعند زوال الحكم بالعدم يبقى المستثنى مسكوتا عنه غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات وحينئذ لا يلزم الثبوت اما اذا كان تأثير الاستثناء في صرف العدم ومنعه فحينئذ يلزم تحقق الثبوت لانه لما ارتفع العدم وجب حصول الوجود ضرورة انه لا واسطة بين النقيضين واذا ثبت هذا فنقول عود الاستثناء الى الحكم بالعدم اولى من عوده الى نفس العدم ويدل عليه وجهان الاول ان الالفاظ وضعت دالة على الاحكام الذهنية لا على الموجودات الخارجية فانك اذا قلت العالم قديم فهذا يدل على كون العالم قديما في نفسه ولكنا اذا قلنا العالم حادث لزم كون العالم قديما وحادثا وذلك محال بل هذا الكلام يدل على حكمك بقدم العالم واذا كانت الالفاظ وضعت دالة على الاحكام الذهنية لا على الموجودات الخارجية كان صرف ذلك الاستثناء الى الحكم بالعدم اولى من صرفه الى نفس ذلك العدم الوجه الثاني في بيان كون عود الاستثناء الى الحكم بالعدم اولى من عوده الى نفس ذلك العدم وذلك لان عدم الشيء في نفسه ووجوده لا يقبل تصرف هذا القائل بل القائل يتصرفه هو حكمه بذلك الوجود والعدم واذا كان كذلك كان عود الاستثناء الى الحكم اولى من عوده الى المحكوم به (الحجة الثانية) في بيان ان الاستثناء من النفي ليس باثبات هو انه جاء في الحديث والعرف صور كثيرة في الاستثناء من النفي مع انه لا يقتضي الثبوت قال عليه السلام لا نكاح الا بولي ولا صلاة الا بطهور ويقال في العرف لا عز الا بالمال ولا مال الا بالرجال ومرادهم من الكل مجرد الاشتراط اقصى ما في الباب ان يقال قد ورد هذا اللفظ في صورة اخرى وكان المراد ان يكون المستثنى من النفي اثباتا الا انا نقول انه لا بد وان يكون مجازا في احدى الصورتين فنقول انه لا يقتضي

ان يكون الخارج من النفى اثباتا فحيث افاد ذلك احتمل ان تكون الزيادة مستفادة من دليل آخر ولا يكون ذلك تركا لما دل اللفظ عليه وان قلنا انه يقتضى ان يكون الخارج من اللفظ اثباتا فحيث لا يفيد ذلك لزم ما ترك العمل بما يكون اللفظ دليلا عليه ومعلوم ان الاول اولى لان اثبات الامر الزائد بدليل زائد ليس فيه مخالفة الدليل اما ترك ما دل الدليل عليه يكون مخالفا للدليل فثبت بما ذكرنا ان الاستثناء من النفى لا يكون اثباتا فاذا ثبت هذا كان قولنا لا اله الا الله تصريحا بنفى سائر الالهة ولا يكون اعترافا بوجود الله واذا كان كذلك لم يكن مجرد هذا القول كافيا فى صحة الايمان وههنا اشكال آخر وهو انا قد دللنا على ان كلمة الا بمعنى غير فى هذا الموضع واذا كان كذلك كان قولنا لا اله الا الله معناه لا اله غير الله فيصير المعنى نفى اله يغاير الله ولا يلزم من نفى ما يغاير الشئ اثبات هذا وحينئذ يعود الاشكال والجواب من وجهين الاول ان اثبات الاله سبحانه متفق عليه بين كل العقلاء بدليل قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وكان ذلك مفروغا عنه متفقا عليه الا انهم كانوا يثبتون الشركاء والانداد فكان المقصود من هذه الكلمة نفى الاضداد والانداد واما القول باثبات الاله للعالم فذلك من لوازم العقول الثانى ان سلمنا ان هذه الكلمة كما دلت على نفى سائر الالهة دلت على اثبات الالهية لله تعالى الا انا نقول هذه الدلالة تكون حاصلة بموضوع الشرع لا للمفهوم من اصل اللغة فهذا تمام القول فى هذا المقام

(والبحث الخامس) اعلم انه يجوز ان يقال لا رجل فى الدار وان يقال لا رجل الا فى الدار اما على الوجه الاول فانه يوجب نفى الرجال بالكلية والدليل عليه ان قولنا لا رجل يقتضى نفى ماهية الرجل ونفى الماهية يقتضى انتفاء كل افراد الماهية لانه لو ثبت فرد من افراد الماهية لثبتت الماهية ضرورة انه متى ثبت فرد من افراد الماهية ثبتت الماهية لا محالة واما قولنا لا رجل الا فى الدار فهو نقيض قولنا لا رجل فى الدار ولكن قولنا لا رجل الا فى الدار يفيد ثبوت رجل واحد فى الدار فقولنا لا رجل فى الدار وجب ان يفيد عموم النفى حتى يتحقق التناقض بين القولين والحاصل ان قولنا لا رجل فى الدار اقوى فى الدلالة على عموم النفى من قولنا لا رجل الا فى الدار مع ان كل واحد منهما يفيد عموم النفى ولاجل كون كل منهما يفيد العموم قرئ لا ريب فيه بالقراءتين وكذا قوله لا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج فلاجل ان البناء على الفتح اقوى اتفقوا عليه فى قولنا لا اله الا الله

(المبحث السادس) من الناس من يقول ان تصور الاثبات مقدم على تصور النفى بدليل ان الواحد منا يمكنه ان يتصور الاثبات وان لم يخطر بباله معنى النفى والعدم ويمتنع عليه ان يتصور النفى والعدم الا وقد يتصور الاثبات وذلك لان العدم المطلق غير معقول بل العدم لا يعقل الا اذا اضيف الى امر معين فيقال عدم الدار وعدم الغلام فثبت ان تصور الاثبات اصل ومتقدم وتصور النفى فرع ومتأخر

واذا ثبت هذا فما السبب فى ان جعل النفى الذى هو الفرع متقدما والاثبات الذى هو اصل متأخرا الجواب ان فى تقديم النفى ههنا على الاثبات اغراضا الاول ان نفى الربوبية عن غيره ثم اثباتها له آكد فى الاثبات من اثباتها له من غير نفيها عن غيره كما ان قول القائل ليس فى البلد عالم غير فلان اقوى فى باب المدح من قولنا فلان عالم البلد الثانى ان لكل انسان قلبا واحدا والقلب الواحد لا يسع باشتغال شيئين دفعة واحدة فبقدر ما يبقى مشغولا باحد الشيئين يبقى محروما فقوله لا اله الا الله اخراج لكل ماسوى الله عن القلب حتى اذا صار القلب خاليا عن كل ماسوى الله ثم خطر فيه سلطان الله اشرق نوره اشراقا تاما وكمل استيلاؤه عليه كمالا قويا الثالث ان النفى الحاصل بكلمة لا يجرى مجرى الطهارة والاثبات الحاصل بالا يجرى مجرى الصلاة كما ان الطهارة مقدمة على الصلاة فكذا وجب تقديم لا اله على قولنا الا الله ويجرى مجرى تقديم الاستعاذة على القراءة فكما ان الاستعاذة مقدمة على قراءة القرآن فكذا هذا وايضا من اراد ان يحضر الملك فى بيته وجب عليه ان يقدم تطهير البيت عن الاقذار فكذا ههنا ومن هذا قال المحققون النصف الاول من هذه الكلمة تنظيف الاسرار والنصف الثانى تشريف جلالة الانوار عن حضرة الملك الجبار والنصف الاول انفصال والنصف الثانى اتصال والنصف الاول اشارة الى قوله ففروا الى الله والنصف الثانى اشارة الى قوله قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون

(البحث السابع) لقائل ان يقول ان من عرف ان للعالم صانعا قادرا عالما موصوفا بجميع الصفات المعتبرة فى الالهية من الصفات السلبية والثبوتية فقد عرف الله تعالى معرفة تامة ثم ان علمه بعدم الاله الثانى لا يزيده علما بحقيقة ذات الاله وصفاته لان عدم الاله الثانى ليس عبارة عن وجود الاله الاول ولا صفة من صفاته ثم انا اجمعنا على ان علمه بذات الاله وصفاته لا يكفى فى تحقيق النجاة بل ما لم يعلم عدم الاله الثانى لا يحصل العلم المعتبر فى النجاة فما السبب فى ان معرفة ذات الله وصفاته غير كافية فى تحقق النجاة بل العلم بعدم الثانى معتبر فى تحقق النجاة والجواب ان بتقدير ان يكون للعالم الهان فالعبد لا يعلم انه عبد لهذا الاله او عبد لذلك الاله او عبد لهما معا فحينئذ لا يكون جازما بكونه مشتغلا بشكر مولاه وخالقه بل يجوز ان يكون عابد الغير خالقه ومتى كان الامر كذلك لم يكن جازما فى تلك العبودية وتلك الطاعة اما اذا عرف انه لا اله للعالم الا اله واحد فحينئذ يكون جازما بكونه مشتغلا بعبودية مولاه وخالقه فلهذا السبب لم تحصل النجاة والفوز بالدرجات الا بمعرفة التوحيد

(البحث الثامن) ان المكلف اذا تم النظر والاستدلال فى معرفة الله تعالى ثم لما تم مات ولم يجد من الوقت ما امكنه ان يقول لا اله الا الله فههنا لا شك انه يموت مؤمنا لانه ادى ما وجب عليه ولم يجد مهلة التلفظ بهذه

الكلمة اما اذا تم النظر والاستدلال فى معرفة الله ووجد من الوقت ما امكنه
ان يقول فيه لا اله الا الله ثم انه لم يقل ثم مات فهذا الشخص هل مات مؤمنا ام لا
من الناس من قال انه مات كافرا لان صحة الايمان متوقفة على التلفظ بهذه الكلمة
عند القدرة عليها ومن الناس من قال انه مؤمن لاجل انه حصل له العرفان التام
وفاسق لانه كان مأمورا بذكر هذه الكلمة وما ذكرها والدليل على انه مؤمن قوله
عليه السلام يخرج من النار من فى قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا الشخص مملوء
قلبه من الايمان فكيف لا يخرج من النار (البحث التاسع) من الناس من قال تطويل
المدة فى كلمة لا اله من قولنا لا اله الا الله مندوب اليه مستحسن لان المكلف فى زمان
التمديد يستحضر فى ذهنه جميع الاضداد والانداد وينفيها ثم بعد ذلك يعقب هذه
الكلمة بقول الا الله فيكون ذلك اقرب الى الاخلاص والكمال ومنهم من قال
بل ترك التمديد اولى لانه ربما مات فى زمان التلفظ بلا اله قبل الانتقال الى كلمة الا الله
والذى عندى ان المتلفظ بهذه الكلمة ان كان يتلفظ بها لينتقل بها من الكفر الى الايمان
فترك التمديد اولى حتى يحصل الانتقال من الكفر الى الايمان على اسرع الوجوه وان كان
المتلفظ بها مؤمنا وانما يذكرها تجديد هذه الكلمة فالتمديد اولى حتى يحصل فى زمان
التمديد صور الاضداد والانداد على التفصيل فى الخاطر وينفيها ثم يعقبها بقوله الا الله
فيكون الاقرار بالالهية اصفى واكمل (البحث العاشر) اعلم ان الناس فى قول هذه
الكلمة على مذاهب وطبقات وادناها طبقة من قالها ليحقن دمه ويحرز ماله
على ما اقتضاه موجب قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم واموالهم الا بحقها وهذه درجة يستوى
فيها المخلصون والمنافقون فكل من تعلق بهذه الكلمة نال من بركتها واحرز حظا
من فوائدها وان طلب بها الدنيا نال الامن فيها والسلامة من آفاتها وان قصد بها
الاخرة جمع بين الحظين واحرز بها السعادة فى الدارين والطبقة الثانية الذين ضموا
الى القول باللسان الاعتقاد بالقلب على سبيل التقليد (واعلم ان الاعتقاد التقليدى
لا يكون علما لان العقد ضد الانحلال والانشراح والعالم عبارة عن منشرح الصدر
قال الله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فثبت ان صاحب التقليد لا يكون عالما
ولا عارفا وهل يكون مسلما فيه الخلاف المشهور بين الائمة والله اعلم والطبقة الثالثة
الذين ضموا الى الاعتقاد بالقلب معرفة الدلائل الاقناعية المقوية لذلك الاعتقاد
الا ان تلك الدلائل لا تكون برهانية يقينية بل اقناعية ظنية والطبقة الرابعة الذين
اثبتوا تلك العقائد بالدلائل القطعية والبراهين اليقينية الا انهم لا يكونون من ارباب
المشاهدات والمكاشفات ولا من اصحاب التجلى ولا ارباب مطالعة الانوار الالهية
ثم اعلم ان الاقرار باللسان له درجة واحدة واما الاعتقاد بالقلب فله درجات مختلفة

بحسب قوة الاعتقاد وضعفه وعدمه وعدم دوامه وكثرة تلك الاعتقادات وقلتها
فان المقلد ربما كان مقلدا فى مجرد ان الله واحد وربما زاد عليه فكان مقلدا فى ذلك
وفى ان صانع العالم عالم وقادر (واعلم انه كلما كان وقوف الانسان على هذه المطالب اكثر
كان تشويش امر التقليد عليه اكثر وذلك لان الطالب اذا حصل له شعور بهذه
المطالب وحصل له وقوف على هذه المباحث مال الى العلم وكره التقليد فتعسر عليه
التقليد واما المرتبة الثالثة وهى تقوية الاعتقاد بالدلائل الاقناعية فمراتب الخلق
فيها متفاوتة وغير مضبوطة واما المرتبة الرابعة وهى الترقى من الدلائل الاقناعية
الى البرهانية القطعية فالاشخاص الذين يكونون واصلين الى هذه الدرجة يكونون
فى غاية القلة ونهاية الندرة لان ذلك يتوقف على معرفة شرائط البراهين واستعمالها
فى المطالب وذلك فى غاية العزة واما الخامس وهم اصحاب المشاهدات والمكاشفات
فنسبتهم فى القلة الى اصحاب البراهين القطعية كنسبة اصحاب البراهين القطعية الى
عوام الخلق (واعلم ان علوم المكاشفات لا نهاية لها لانها عبارة عن سفر العقل
فى مقامات جلال الله ومدارج عظمته ومنازل كبريائه وقدسه واذا كان لا نهاية
فى هذه المقامات لا نهاية للسفر فى تلك المقامات (الى هنا من كتاب اسرار التنزيل
للامام فخر الدين الرازى روح الله روحه ونور ضريحه) واعلم ان مذهب اهل الحق من
السلف والخلف ان من كان موحدا دخل الجنة قطعا على كل حال فان كان سالما من
المعاصى كالصغير والمجنون الذى اتصل جنونه بالبلوغ والتائب توبة صحيحة من الشرك
وغيره من المعاصى اذا لم يحدث معصية بعد توبة والمؤمن الذى ما ألم بمعصية قط فكل
هذا الصنف يدخلون الجنة ولا يدخلون النار اصلا لكنه يردونها على الخلاف المعروف
فى الورود والصحيح ان المراد به المرور على الصراط وهو منصوب على ظهر جهنم عافانا
الله منها واما من كانت معصيته كثيرة ومات من غير توبة فهو فى مشيئة الله تعالى
فان شاء عفا عنه وادخله الجنة اولا وجعله كالقسم الاول وان شاء عذبه بالقدر الذى
يريد به سبحانه وتعالى ثم يدخل الجنة فلا يخلد فى النار احد مات على التوحيد ولو عمل
من المعاصى ما عمل كما انه لا يدخل احد مات على الكفر ولو عمل من اعمال البر ما عمله
هذا هو المذهب الحق الذى تظاهرت ادلة الكتاب والسنة واجماع الامة ممن يعتد به
عليه وتواترت بذلك نصوص يحصل بمجموعها العلم القطعى فاذا وجد حديث
فى ظاهره مخالفة لهذا وجب تأويله ليجمع بين نصوص الشرع (من شرح المشكاة
للطيبى من اوائله) الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس اتفقوا على ان الاجناس لها
اعلام فقولنا اسد اسم الجنس لهذه الحقيقة وقولنا اسامة اسم علم لهذه الحقيقة
وكذلك قولنا ثعلب اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا ثعالة اسم علم لها واقول الفرق
بين اسم الجنس وعلم الجنس من وجهين الاول ان اسم العلم هو الذى يفيد الشخص

المعين من حيث انه ذلك المعين فاذا سمينا اشخاصا كثيرة باسم زيد ليس ذلك لاجل ان قولنا زيد موضوع لافادة القدر المشترك من تلك الاشخاص بل لاجل ان اللفظ وضع لتعريف هذه الذات من حيث انها هذه لا لتعريف تلك من حيث انها تلك على سبيل الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول اذا قال الواضع وضعت لفظ اسامة لافادة ذات كل واحد من اشخاص الاسد بعينها من حيث هي هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك علم الجنس واذا قال وضعت لفظ اسامة لافادة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الاشخاص فقط من غير ان يكون فيها دلالة على الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس (الثاني انهم وجدوا اسامة غير منصرف (وقد تقرر عندهم انه ما لم يحصل في الاسم سببان لم يخرج عن الصرف ثم وجدوا في هذا اللفظ التأنيث ولم يجدوا سببا آخر سوى العلمية فاعتقدوا كونها علما لهذه الحقيقة (من اوائل التفسير الكبير) ذكر في شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن نظام وهي المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ فيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي قدر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد (وقال في شرح المقاصد قد اشتهر من اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول افعال العباد وامره ظاهر عند اهل الحق لما تبين انه الخالق لها بانفسها وللقدرة والداعية الموجبتين لها فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب و لالزام فتكون الواجبات بالقضاء والقدر دون الباقي وقد يراد بهما التبيين والاعلام وذكر في النهاية الجزرية في لغة الحديث القدر عبارة عما قضاه الله تعالى وحكم به من الامور وهو مصدر قدر يقدر قدرا وقد يسكن داله والقضاء الخلق فالقضاء والقدر امران متلازمان لا ينفك احدهما عن الاخر لان احدهما بمنزلة الاساس وهو القدر والاخر بمنزلة البناء وهو القضاء وذكر في اول الاصفهاني ان القضاء وجود الممكنات في اللوح مجملة على سبيل الابداع والقدر وجودها منزلة في الاعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد هذا ولعلك تجد تفصيل هذا البحث على مذهب الاشاعرة والصوفية والمعتزلة على ما يشبعك ويغنيك في هذه الورقات والسلام (البحران عند الاطباء التغير الذي يحدث للعليل دفعة في الامراض الحادة قال الجوهري وهو مولد وقال غيره

من اللغويين البحران مدافعة عظيمة تقع بين الطبيعة والعلة وقال الشيخ الرئيس ابو علي ابن سينا في القانون البحران معناه الفصل في الخطاب وتأويله تغير يكون دفعة اما الى جانب الصحة واما الى جانب المرض وقال صاحب المائة وهو المسيحي البحران هو التغير الحادث في المرض اما الى جانب المرض اما الى حالة اصلح واما الى حالة ازرأ (من شرح المقامات لمحمد بن ابي بكر الرازي) ابو صفرة هو ظالم بن سراق ويقال ظالم ابن سارق الازدي وزعم بعض الرواة ان ابا صفرة جاء الى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه وطلب منه ان يوليه عملا فقال ما اسمك فقال ظالم فقال ابن من قال ابن السراق فقال له انت تظلم وابوك يسرق ولم يوله شيئا نظيرا باسمه وروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في التطير بالاسماء حديث عجيب وهو انه قال لرجل ما اسمك فقال جمرة فقال ابن من قال ابن شهاب قال ممن قال من الحرقة قال فاين مسكنك قال بحرة النار قال ايها قال بذات لظى فقال له عمر ادرك اهلك فقد احترقوا فرجع الرجل فوجد اهله قد احترقوا وروى ان اعرابيا لقي آخر فقال ما اسمك قال فيض قال ابن من قال ابن الفرات قال ابو من قال ابو بحر قال له ليس ينبغي لنا ان نكلمك الا في زورق (من الشرح المذكور في اوائل المقامة الثانية والاربعين (زعم ارباب التجارب ان المني في اول الامر يصير كرة مستديرة ويبقى على لونه الابيض في الرحم ستة ايام ثم انه يظهر بعد ذلك في الباطن اعني مركز هذه الكرة نقطة دموية وذلك الموضع الذي ذكرنا مجمع الارواح وهو الذي اذا تمت خلقته كان قلبا فلهذا المعنى قالوا ان اول عضو يتكون من البدن هو القلب ثم يحصل بعد ذلك نقطتان دمويتان احداهما فوق النقطة الاولى وهي التي اذا استحكمت خلقتها كانت دماغا والنقطة الثانية تحصل على يمين النقطة الاولى وهي التي اذا استحكمت خلقتها كانت كبدا ثم ان هذه النقط الثلاث تمتد في الصفات امتدادا تاما وهذه الاحوال تحصل بعد ثلاثة ايام اخرى فيكون ذلك تسعة ايام من الابتداء وقد يتقدم يوما او يتأخر يوما ثم بعد ستة ايام اخرى وهو الخامس عشر من العلوق تنفذ الدموية في الجميع فتصير علقة وربما تقدم يوما او يومين او تأخر كذلك ثم تصير العلقة مضغة يعني انه ينقلب ذلك الدم الجامد قطعة لحم كلها بمقدار ما يمضغ كالغرفة انهم لما يغترف (واعلم انا بينا انها تصير علقة في مدة خمسة عشر يوما ثم انه بعد ذلك باثني عشر يوما تصير مضغة وتميز الاعضاء الثلاثة بعضها عن بعض وامدت رطوبة النخاع وربما تقدم ذلك او تأخر بيوم او يومين او ثلاثة ثم بعد تسعة ايام ينفصل الرأس عن المنكبين والاطراف عن الضلوع والبطن تميزا يحس به في البعض ويخفى في البعض ويحس بذلك بعد تمام الاربعين في الاكثر واعلم انا قد ذكرنا ان اصحاب التجارب قد زعموا ان في مدة اربعين يوما يصير الحال بحيث تتميز بعض الاعضاء عن بعض وفيه اشكال وذلك لانه روي في الصحيحين عن الاعمش عن زيد بن وهب

عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدق ان احدكم ليجمع فى بطن امه اربعين يوما نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله له ملكا ينفخ فيه الروح فيؤمر باربع كلمات فيكتب رزقه واجله وعمله وشقى اوسعيد فوالله الذى لا اله غيره ان احدكم ليعمل عمل اهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الاذراع فيسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل اهل النار فيدخلها وان احدكم ليعمل عمل اهل النار حتى لا يكون بينه وبين النار الاذراع فيسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل اهل الجنة فيدخلها فهذا الحديث يدل على انها تبقى اربعين يوما ثم تبقى علقة مثل هذه المدة ثم تبقى مضغة مثل هذه المدة وذلك على خلاف ما حكى عن اهل التجارب والجواب انه وان اختلفت الاعضاء فى مدة الاربعين الا ان صورة النطفة والعلقة والمضغة انما تتم عند انقضاء الاربعينات فلا منافاة بين التجربة وبين كلام صاحب الشرع (الى هنا ملخصا من اسرار التنزيل) للامام فخر الدين الرازى عليه الرحمة لكن فى الجواب الذى ذكره تأمل فتأمل قال ابن الملك فى شرح المشارق قال القاضى المراد بكتب هذه الاشياء اظهارها للملك والا فقضاؤه تعالى سابق على ذلك فوالذى لا اله غيره هذا شروع لبيان ان السعيد قد يشقى وبالعكس وهذا فيما يطلع عليه واما فى التقدير الازلى فلا تغير فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخلها وفيه بيان ان الاعمال اَمَارَاتٌ وعَلَامَاتٌ وليست بمُوجِبَاتٍ فان مصير الامور فى النهاية الى ما جرى به القدر فى البداية من الشرح المذكور (اسنان الانسان بحسب غالب احواله او بالمساكن التى كثرت فيها العمارات كالاقليم الرابع والخامس اربعة الاول سن النمو وهو من اول العمر الى قريب من ثلاثين سنة والثانى سن الوقوف وهو من آخر النمو الى نحو من خمسين والثالث سن الوقوف مع بقاء من القوة وهو ان لا يكون النقصان فيه محسوسا وهو من آخر سن الشباب الى نحو من ستين سنة ويسمى سن الكهولة والرابع سن الانحطاط مع ظهور الضعف فى القوة وهو ان تصير الرطوبة الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا محسوسا وهو من آخر سن الكهولة الى آخر العمر ويسمى سن الشيخوخة اما سن النمو فهو اربع سوابيع ويوجد فى كل سابوع تغير يؤدى الى كمال ما اما عند مضى السابوع الاول فتصلب اعضاؤه بعض الصلابة فتتقوى افعاله بعض القوة ويبدل اسنانه الواهية بالقوية ولهذا الكمال قال النبى صلى الله عليه وسلم علموا الصلاة وهم ابناء سبع واما عند مضى السابوع الثانى فتصلب اعضاؤه صلابة ولذلك يبدأ فيه الغلام بالادراك واما عند مضى السابوع الثالث فيكمل الانسان كمالا اقوى ولذلك تنبت فيه اللحية وتبتدى الابهة والوقار واما عند وجود السابوع الرابع فيقف فعل النامية لعدم امكان اتساع المجارى والتمديد بعده لبلوغ الصلابة منتهاها (من كتاب اخوان الصفا) حديث غريب نقله السبكى

فى طبقاته

فى طبقاته قال زبان بن قيسور وقيل قسور رأيت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وهو نازل بوادى الشوحط فكلمته يارسول الله ان معنا لوبا كانت تأوى الى عيلم لنا به طِرْمٌ وشمع فجاء رجل فاحله حبين فاتجهما حيا وكفنه بالثمام ونخسه فطار اللوب هاربا فاشتار العسل ومضى به قال رسول الله ملعون ملعون من سرق شور قوم فاضر بهم هلا تبعتم اثره وقفوتم خبره فقلت يارسول الله انه دخل فى قوم لهم منعة وهم جيراننا من هذيل فقال صبرك صبرك يازبان تردنهر الجنة وان سعته كما بين اللقيقة والسحيقة يتسبسب جريا بعسل صاف من قذاه ما تقيأه لوب ولا مجه نوب قال السبكى وهو حديث غريب انتهى نقل السيوطى فى بغية الوعاة ان الشيخ مجد الدين الفيروزابادى صاحب القاموس سئل فى بلاد الروم امتحانا عن قول سيدنا على كرم الله وجهه لكاتبه الصق روانفك بالجبوب وخذ المسطر بشناترك واجعل جحمتيك الى قيهلى حتى لا انبغ نبغة الا اودعتها حماطة جلجلانك فقال معناه الزق عضرطك بالصلة وخذ المزبر باشاجعك واجعل حندورتيك الى اثعبانى حتى لا انبس نبسة الا وعيتها حبة نياطك فتعجب الحاضرون من جواب اصعب من السؤال (علم الطلسمات) علم يتعرف منه كيفية تمزيج القوى العالية الفعالة بالسافلة المنفعلة ليحدث عنها امر غريب فى عالم الكون والفساد واختلف فى معنى الطلسم والمشهور فيه اقوال ثلاثة الاول ان طل بمعنى الاثر الاثم الثانى انه لفظ يونانى معناه عقدة لا تنحل الثالث انه كناية عن مقلوب اسمه اعنى مسلط وعلم الطلسمات اسهل تناولا من علم السحر واقرب مسلكا وللسكاكى فى هذا الفن كتاب جليل القدر (من كشكول بهاء الدين) قوله عليه السلام بينا انا امشى اذ سمعت صوتا من السماء الخ بينا اصله بين فاشبعت الفتحة فصارت الفا وهو من الظروف الزمانية اللازمة للاضافة الى الجملة الاسمية والعامل فيه الجواب اذا كان مجردا من كلمة المفاجاة والا فمعنى المفاجاة المتضمنة هى اياها وتحتاج الى جواب يتم به المعنى وقيل اقتضى جوابا لانه ظرف متضمن لمعنى المجازاة والافصح فى جوابه ان يكون فيه اذ واذا خلافا للاصمعى (والمعنى ان فى اثناء اوقات المشى فاجانى السماع (من شرح البخارى للفاضل الكرمانى) وفى الحديث بينا انا عند رسول الله اذا جاءه رجل اصل بينا بين فاشبعت الفتحة فصارت بينا يقال بينا وبينما وهما ظرفا زمان بمعنى المفاجاة ويضافان الى جملة من فعل وفاعل ومبتدأ وخبر ويحتاجان الى جواب يتم به المعنى والافصح فى جوابهما ان لا يكون فيه اذ واذا وقد جاء فى الجواب كثيرا تقول بينا زيد جالس دخل عليه عمرو واذ دخل واذا دخل (من النهاية وبينا اصله بين اشبعت الفتحة فصارت الفا وبينما زيدت عليه ما والمعنى واحد تقول بينا نحن نرقبه اتانا وتقدير الكلام بين اوقات نحن نرقبه اتانا اى بين اوقات رقبتنا اياه والجمل مما تضاف اليها اسماء الزمان كقولك اتيتك زمن الحجاج امير ثم حذف المضاف وهو اوقات وولى الظرف الذى

هو بين الجملة التى اقيمت مقام المضاف اليها وكان الاصمعى يخفض بعد بينا اذا صلح في موضعه بين وغيره يرفع بعد بينا وبينما على الابتدائية والخبر (من الصحاح للجوهرى عليه الرحمة) قال البيضاوى عند تفسير قوله تعالى قد سألها قوم من قبلكم متعلق بسألها وليس صفة لقوم فان ظرف الزمان لا يكون صفة الجثة ولا حالا منها ولا خبرا عنها انتهى) قال الفاضل المحشى شهاب الدين الخفاجى هذا هو المشهور بين النحاة ولكن التحقيق انه لا يكون خبرا عن اسم عين ولا حالا ولا صفة ولا صلة اذا عدمت الفائدة فان حصلت جازت كما اذا اشبهت العين المعنى في تجددها في وقت دون وقت نحو الليلة الهلال او قدر قبله اسم معنى نحو اليوم خمر اى شرب خمر بخلاف زيد يوم السبت ولذا قال في الالفية

ولا يكون اسم زمان خبرا * عن جثة وان يفد فاخبرا

وما نحن مفيد لان القوم لا يعلم هل هم ممن مضى اولا وقدمر في قوله تعالى الذين من قبلكم ان اعرابه صلة والصلة كالصفة وقال ابو حيان هذا المنع انما هو في الزمان المجرد عن الوصف اما اذا انضم اليه وصف فيجوز كقبل وبعد فانهما وصفان في الاصل فاذا قلت جاء زيد قبل عمرو فالمعنى انه جاء في زمان قبل زمان مجيئه اى متقدم عليه ولذا وقع صلة للموصول ولولم يلحظ فيه الوصف وكان ظرف زمان متجردا لم يجز ان يقع صلة ولا صفة قال تعالى والذين من قبلكم ولا يجوز والذين اليوم لتحقيق بديع غفلوا عنه ومنه تعلم ما في كلام المصنف واما كون الصفة الجار والمجرور الذى هو ظرف لا الظرف نفسه فوهم لان دخول الجار عليه اذا كان من اوفى لا يخرجه في الحقيقة عن كونه هو الخبر ونحوه فتأمله انتهى) روى ان رجلا جاء امير المؤمنين عليا عليه السلام وهو على المنبر وسأل عن اول عدد يجمع الكسور التسعة كلها صحاحا فقال له على البديهة اضرب عدد ايام اسبوعك في عدد ايام شهرك ثم اضرب المبلغ في عدد شهور سنتك فالحاصل فهو الجواب والامر كما ذكره عليه السلام وعند تفصيل اجزائها يتحقق الناظر ذلك (من شرح المقامات لمحمد بن ابى بكر الرازى في اوائل المقامة السادسة والثلاثين

نصف	ثلث	ربع	خمس	سدس	سبع	ثمن	تسع
١٢٦٠	٨٤٠	٦٣٠	٥٠٤	٤٢٠	٣٦٠	٣١٥	٢٨٠

الاحساس ادراك الشئ باحدى الحواس فان كان الاحساس للحس الظاهر فهو من المشاهدات وان كان للحس الباطن فهو من الوجدانيات وهو اعنى الحس عشرة خمسة للظاهر السمع والبصر والشم والذوق واللمس وخمسة للباطن (الحس المشترك) وهو قوة يدرك بها المحسوسات ومحله مقدم التجويف الاول من الدماغ ينتهى اليه جميع الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة كانه حوض ينصب اليه انهار خمسة ويقال انها البنطاسيا ومعناها لوح النفس (الخيال) وهو قوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك

من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهدها الحس المشترك ومحله مؤخر البطن الاول من الدماغ (الوهم) وهو قوة من شأنها ادراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كشجاعة زيد وسخاوته ومحله مقدم التجويف الاخير من الدماغ (الحافظة) وهى قوة من شانها حفظ ما يدركه الوهم من المعانى المتعلقة بالمحسوسات الجزئية فهى خزانة للوهم كالخيال للحس المشترك ومحلها مؤخر التجويف الاخير من الدماغ (المتصرفة) وهى قوة من شانها التصرف في الصور والمعانى بالتركيب والتفصيل ومحلها مقدم التجويف الاوسط من الدماغ وهذه القوة اذا استعملها العقل تسمى مفكرة واذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا تسمى متخيلة (من تعريفات السيد اختصاص الناعت هو التعلق الخاص الذى يصير به احد المتعلقين ناعتا للاخر والاخر منعوتا به والنعت حال والمنعوت محل كالمتعلق بين كون البياض والجسم المقتضى لكون البياض نعتا للجسم والجسم منعوتا بان يقال جسم ابيض الاختبار فعل ما يظهر به الشئ وهو من الله تعالى اظهار ما يعلم من اسرار خلقه فان علم الله تعالى قسمان قسم يتقدم وجود الشئ في اللوح المحفوظ وقسم يتأخر وجوده في مظاهر الخلق والبلاء الذى في الاختبار هو هذا القسم لا الاول فتأمل من التعريفات (الازلى) ما لا يكون مسبوقا بالعدم (اعلم ان الموجود اقسام ثلاثة لا رابع لها فانه اما ازلى ابدى وهو الله تعالى اولا ازلى ولا ابدى وهو الدنيا او ابدى غير ازلى وهو الاخرة وعكسه محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه من التعريفات (الاستعارة) ادعاء معنى الحقيقة في الشئ للمبالغة في التشبيه مع طرح ذكر المشبه من البين كقولك لقيت اسدا وانت تعنى به الرجل الشجاع ثم اذا ذكر المشبه به مع ذكر القرينة تسمى استعارة تصريحية وتحقيقية نحو لقيت اسدا في الحمام واذا قلنا المنية اى الموت انشبت اى علقت اظفارها بفلان فقد شبهنا المنية بالسبع في اغتيال النفوس الى اهلاكها من غير تفرقة من نفاع وضرار فاثبتنا لها الاظفار التى لا يكمل ذلك الاغتيال فيه بدونها تحقيقا للمبالغة في التشبيه فتشبيه المنية بالسبع استعارة بالكناية واثبات الاظفار لها استعارة تخييلية واما الاستعارة المرشحة فهى ما قرن بملائم المستعار منه نحو اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم (فان قيل) ما الفرق بين الاستعارة التخييلية والترشيحية فان كلا منهما اثبات بعض لازم المشبه به قلنا اثبات اللازم في التخييلية لصحة الاستعارة وفى الترشيحية للمبالغة واما المجردة فهى ما قرن بملائم المستعار له سميت مجردة لتجردها عن مرادف المعنى الحقيقى نحو رأيت اسدا شاكى السلاح واما المطلقة فهى ما لم يقرن بشئ مما يلائم المستعار منه والمستعار له نحو رأيت اسدا (والاستعارة الاصلية ما يكون المستعار اسم جنس غير مشتق والتبعية ما يقع في غير اسماء الاجناس من الافعال والصفات واسماء الزمان والمكان والالة والحروف ثم ان

استعارة ما بفعل على قسمين احدهما ان يشبه الضرب الشديد مثلا بالقتل ويستعار له اسمه ثم يشتق منه قتل بمعنى ضرب ضربا شديدا والثانى ان يشبه الضرب فى المستقبل بالضرب فى الماضى مثلا فى تحقق الوقوع فيستعمل فيه ضرب فيكون المعنى المصدرى اعنى الضرب موجودا فى كل واحد من المشبه والمشبه به لكنه فى كل واحد منهما بقيد مغايرة لقيد آخر فيصح التشبيه لذلك وبيان الاستعارة هو ان معانى الحروف لعدم استقلالها لا يمكن ان يشبه بها لان المشبه به هو المحكوم عليه بمشابهة المشبه له فيجرى التشبيه فيما يعبر به ويلزم تبعية الاستعارة فى التعبيرات الاستعارة فى معانى الحروف والاستعارة التمثيلية حقيقتها ان يوجد امور متعددة من المشبه فتجمع فى الخاطر وكذا من المشبه به ويجعل المجموعان متشاركين فى مجموع منتزع يشملها نحو انى اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى اى تتردد فى الاحجام والاقدام لا تدرى ايهما احرى ويسمى بالتمثيل على سبيل الاستعارة ايضا وقد صرح علماء البيان بان التمثيل لا يستلزم الاستعارة فى شئ من اجزآئه بل لا يجوز فيه ذلك حتى بنى بعضهم عدم اجتماع التمثيلية والتبعية على ذلك وقال القطب فى المثل شهرة بحيث صار علما للحال الاولى التى هى المورد بخلاف الاستعارة التمثيلية فكل مثل استعارة تمثيلية ولا عكس (الى هنا من التعريفات للسيد السند قدس سره وغيرها من المطول وشرح رسالة الاستعارة) الانشاء على ضربين للطلب كالاستفهام والامر والنهى ونحو ذلك كالتمنى والترجى والندآء وغير الطلب كافعال المقاربة وافعال المدح والذم وصيغ العقود والقسم ولعل ورب وكم الخبرية ونحو ذلك حسن جلبى على المطول (تعريف علم الكلام) الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية كما فى المقاصد او هو علم يبحث فيه عن ذات الله سبحانه وتعالى واحوال الممكنات فى المبدأ والمعاد او هو معرفة النفس ما عليها وما لها من العقائد المنسوبة الى دين الاسلام علما او ظنا فى البعض كما فى المسايرة فكانه اخذه من تعريف الصفة لابى حنيفة رضى الله عنه وهو معرفة النفس الخ واعلم ان مسائل الاعتقاد لحدوث العالم ووجود البارى عز وجل وما يجب له وما يمتنع عليه من ادلتها فرض عين على كل مكلف فيجب النظر بدليل اجمالى ولا يجوز التقليد وهذا هو الراجح عند الامدى والامام الرازى واما النظر بدليل تفصيلى يتمكن معه من ازاحة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين ففرض كفاية فى حق المتأهلين واما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع فى الشبه والضلال فليس له الخوض فيه وهذا هو محمل منع السلف عن الاشتغال بعلم الكلام كذا فى المسايرة قال البيضاوى فى سورة يونس عليه السلام عند تفسير قوله تعالى (ان الظن لا يغنى من الحق شيأ) وفيه دليل على ان تحصيل العلوم فى الاصول واجب والاكتفاء بالتقليد والظن غير جائز وقال الفاضل المحشى شهاب الدين وعلى هذا القول

بان ايمان المقلد غير صحيح (وقال المولى سنان الرومى فليس فى الاية دليل لنفاة القياس كما زعموا بل عدم العبرة لايمان المقلد فيشكل ايمان العوام ذهب عامة الفقهاء رحمهم الله تعالى ان معرفة الدليل ليست بشرط لصحة الايمان وكونه نافعا وهو قول ابى حنيفة وسفيان الثورى ومالك والاوزاعى والشافعى واحمد وجميع اصحاب الظواهر ومن المتكلمين قول عبد الله بن سعيد القطان والحرث بن اسد المحاسبى وعبد العزيز ابن يحيى المكى وهو الظاهر من مذهب الشيخ ابى منصور رحمهم الله ان من نشأ فيما بين المسلمين من اهل القرى والامصار وكان من ذوى النهى والابصار وتفكر فى ملكوت السموات والارض آناء الليل والنهار وسبح لله تعالى عند كل ريح عاصف وبرق خاطف ورعد باهر ونور زاهر فذلك منه استدلال وتمجيد وهو خارج عن حد التقليد كذا فى الكفاية وصح ايمان مقلد لغيره بلا دليل لحصول التصديق الذى هو حقيقة الايمان جزما من غير تجويز ثبوت نقيض ولا اقتران بموجب من موجبات الكفر فهو اعتقاد جازم مطابق وهو اليقين المعتبر فى التصديق وربما يكتفى بالمطابقة ويجعل كما فى المواقف الظن الغالب الذى لا يخطر بالبال معه نقيض فى حكم اليقين وقياسه اى قياس ايمان البأس فاسد لانه كما قال الماتريدى وغيره ايمان رفع عذاب فى وقت لم يبق له اى لصاحبه حين رؤيته البأس عند موته قدرة تصرف فى نفسه وانتفاع بها بخلاف ايمان المقلد فانه ايمان تقرب الى الله تعالى وابتغاء مرضاته وقت قدرة تصرفه فى نفسه وانتفاعه بها من غير الجاء ولا قصد رفع عذاب وانتفاء قدرة تصرف فى النفس ومن منع صحة ايمان المقلد قال لابد فى كل مسئلة من مسائل الاصول من التمكن من اقامة حجة ودفع شبهة ومجادلة الخصوم وحل ما ورد من اشكال وعليه المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز عن شئ من ذلك بل حكم ابو هاشم بكفره فان بنوا ذلك على ان ترك النظر كبيرة تخرج من الايمان اذا طرأت عليه وتمنع من الدخول فيه اذا قارنته فهى مسئلة صاحب الكبيرة وان ارادوا ان مثل هذا التصديق لا يكفى اى لا ينفع فغيرها وبهذا يشعر تمسكهم بان حقيقة الايمان الدخول فى الامان من ان يكون مكذوبا ومخدوعا وملبسا عليه على انه افعال من الامن للتعدية او الصيرورة قلنا ان الامن من ان يكون مكذوبا او مخدوعا يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد وبان الواجب هو العلم وذلك لا يكون الا بضرورة او دليل ولا ضرورة فتعين الدليل قلنا المقصود من الدليل هو التوصل الى التصديق فلا عبرة بانعدام الوسيلة اذا حصل اذ لا معنى لاستحصاله بها بعد حصوله ومنهم اى ممن منع صحة ايمان المقلد من قال لابد فى كل مسئلة منها من التمكن من اقامة دليل عقلى فى الجملة فلا يشترط الاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبه ومجادلة الخصوم وعزا للشيخ ونقل عنه انه قال من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا اى على الاطلاق كما قال

عبدالقاهر البغدادى لانه ليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيغفرالله له اويعذبه بقدرذنبه ويدخله الجنة وفى هذا تلويح بان مراد الشيخ انه ليس مؤمنا كاملا كتارك الاعمال والا فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ولابدخول غيرالمؤمن الجنة واليه اى الى ماذكر من انه لابد فى كل مسئلة من اقامة دليل فى الجملة رجع متأخروا المعتزلة فخصوا الخلاف بمن نشأ بعيدا عن دارالاسلام ولم يتفكر فى خلق هذاالنظام البديع فاخبربما يجب اعتقاده فصدق بمجرد الاخبار من غيرتفكر وتدبيروامامن نشأ بديار الاسلام ولو بصحرآء وتواتر عنده حال النبى صلى الله عليه وسلم وما اتى به من المعجزات وتفكر فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فمن اهل النظروالاستدلال وعن الكعبى وابن ابى عياش فى آخرين منهم ان وجوب النظر فى الادلة انماهو فى حق من قدرعليه واما من عجز ككثيرمن العوام والنسوان لعجزهم عن النظر فى الادلة وتميزها من الشبه فلا يكلف الا تقليد الحق اوسماع اوآئل الادلة التى تتسارع الى الافهام فان فهموا كفاهم وهم اصحاب الجمل وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذى يعتقد الجمل التى اتفق عليها اهل الملة ولايدخل فى الاختلافات بل يعتقد ان ماوافق منها تلك الجمل فحق وماخالفها فباطل من ان الله تعالى واحد لاشريك له ولا مثيل لم يزل قبل ماخلق من زمان ومكان وعرش وغيرها قديم وماسواه محدث عدل فى قضائه صادق فى اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم مالا يطيقون مصيب حكيم محسن فى جميع افعاله وفى كل ماخلق وقضى وقدر بعث رسلا ليتذكر من علم انه يتذكرويخشى ويلزم الحجة من علم انه لايؤمن ويأبى والرضى بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ماشاء كان ومالم يشألم يكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء الى غيرذلك من العقائد الاسلامية ولا يكلفون تلخيص العبارة عنها وان لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا مكلفين اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم فى الدنيا وهم كثيرمن العوام والعبيد والنسوان ولا نزاع فى اجرآء احكام الاسلام عليهم بل فى انهم يعاقبون عقاب الكافر (من شرح المقاصد للدلجى) قال البيضاوى فى تفسيرقوله تعالى فى سورة يونس (وما يتبع اكثرهم الاظنا ان الظن لايغنى من الحق شيأ) وفيه دليل على ان تحصيل العلم فى الاصول واجب والاكتفاء بالتقليد والظن غيرجائز انتهى وقال المحشى الفاضل الشهاب وهذا على القول بان ايمان المقلد غيرصحيح انتهى لكن الصحيح المعول عليه من الاقوال فى هذه المسئلة ان ايمان المقلد تقليدا صحيحا صحيح وهوالمختار عند السلف وائمة الفتوى من الخلف وعامة الفقهاء وتفصيل ذلك فى قصد السبيل فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه انتهى (البرهان) هوالقياس المؤلف من اليقينيات سوآء كانت ابتدآء وهى الضروريات اوبواسطة وهى النظريات والحد الاوسط فيه لابدان يكون علة للنسبة

الاكبر

الاكبرالى الاصغر فان كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة فى الخارج ايضا فهو برهان لمى كقولنا هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم فتعفن الاخلاط كما انه علة لثبوت الحمى فى الذهن فكذلك علة لثبوت الحمى فى الخارج وان لم يكن كذلك بل لايكون علة للنسبة الافى الذهن فهو برهان انى كقولنا هذا محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط فالحمى وان كانت علة لثبوت بعض الاخلاط فى الذهن الا انها ليست فى الخارج بل الامر بالعكس (من التعريفات) فى برهان التمانع (اعلم ان الدليل المشهور المسمى ببرهان التمانع قداخذه المتكلمون من قوله سبحانه على برهانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا الاية وهو معنى عبارة النص على ماقاله الامام ابو المعين النسفى رحمه الله فالاية عنده حجة برهانية تحقيقية والملازمة فيها قطعية وزعم الفاضل التفتازانى انها اقناعية والملازمة عادية وشنع عليه عبد اللطيف الكرمانى من معاصريه بماشنع عليه ابو المعين اياها من حيث كفره بقدحه فى دلالة الاية وذلك لان الخصم اذا منع الملازمة لم يتم الاستدلال بها وذلك يستلزم ان يعلم الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم مالا يتم الاستدلال به على المشركين فيلزم احد الامرين اما الجهل اوالسفه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واجاب عنه حكماء الدين محمد البخارى الحنفى تلميذ التفتازانى بماحاصله ان الادلة على وجود الصانع تعالى وتوحيده تختلف بحسب ادراك العقول والتكليف بالتوحيد يشمل العامة والرسول صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة ومحاجة المشركين وعامتهم قاصرة عن ادراك الادلة القطعية البرهانية ولا يجدى معهم الا الادلة الخطابية العادية بحسب الفهم والقرءآن العظيم مشتمل على الادلة القطعية لا يعقلها الا العالمون بطريق الاشارة وعلى الخطابية بطريق العبارة تكميلا للحجة على العامة والخاصة وقد اجتمعت الحجتان بالطريقتين فى الاية فاما الخطابى المدلول عليه بالعبارة فهو لزوم فساد السموات والارض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الالهة ولا يخفى انه لا يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين عدم لزومه قطعا لامكان الاتفاق فلزوم الفساد عادى اشار اليه الرازى بقوله اجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر والقطعى هو المدلول عليه بالاشارة وهذا باجماع المتكلمين ويستلزم تكون مقدور بين قادرين ولعجزهما اوعجز احدهما على مابين فى محله فظهر ان التمانع قديكون خطابيا وقد يكون برهانيا ولا تنافى لان المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدور بين قادرين وعجز مافرض من الالهين اواحدهما عن الاخر كذا والمدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فاين احدهما عن الاخر كذا فى النجم الوقاد وتقرير هذا البرهان وتفصيله فى شرح المقاصد ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله

تعالى اجرى عادته ان يوجد فى العبد قدرة اختيارية فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير اومدخل فى وجوده فى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى وقالت المعتزلة اى اكثرهم واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وقالت طائفة هى واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال الاستاذ بمجموع القدرتين بان يتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد وقال القاضى بان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعنى بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التى لا يوصف افعاله تعالى بها كما فى لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتأثيره وقالت الحكماء وامام الحرمين هى واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد اذا قارنت الشرائط وارتفاع الموانع (من شرح المواقف مما يتعلق بتقرير برهان التمانع المذكور آنفا وكان شيخى رحمه الله يقرر فى توحيد الصانع سبحانه وتعالى نكتة وجيزة ويقول لو فرضنا ان للعالم صانعين لا يخلو من ان يكون كل منهما مستغنيا عن الاخر اولا فان استغنى لم يكن الاخر محتاجا اليه فلم يكن الها لقوله تعالى الله الصمد وان لم يستغن فكذلك لانه يكون عاجزا والعاجز لا يصلح ان يكون الها وهو ظاهر ويعبر هذا بعبارة اخرى بانه لو لم يقدر على منع صاحبه كان عاجزا ولو قدر لم يكن الاخر خالقا واما فرض كونهما حكيمين يعلم كل منهما ما يريد الاخر فلا يريده قطعا فلا يتخالفان الى الابد فنقول كون كل منهما الها يستلزم كونه قادرا على ما يريده فلما جاز ارادة كل منهما لكل احد من المقدورين ادى الى قضية التمانع والتحقيق كل واحد منهما يلزم ان يتصف بكل القدرة واصابة الرأى وان يستبد برأى نفسه لا ان يتابع غيره وبالجملة تصور امكان المخالفة فيه كاف فى المطلوب اذ الاصل هو الاستبداد برأيه كذا فى السديد اه قال الامام نور الدين الصابونى رحمه الله لو ثبت الموافقة بينهما فهى اما ضرورية فيلزم عجزهما واضطرارهما او اختيارية فيمكن تقدير الخلاف بينهما فيتحقق الالزام وهذا معنى ما قيل لو توافقا فهى اما مع العجز عن الممانعة فيكونان عاجزين او مع القدرة عليها فيصير كل منهما مقدورا للاخر فلا يصلح ان يكون الها فهذا معنى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واما ما قالوا من ان الارادة تلازم العلم عندكم قلنا لا نسلم بل انما تلازم الفعل اذ ليس من ضرورة كون الشئ معلوما كونه مرادا فان ذات الله سبحانه وصفاته معلومة له تعالى ولم يصح ان تكون مرادة له وكذا المعدوم معلوم له تعالى حيث يعلم انه لو وجد كيف يوجد كما قال ولو ردوا لعادوا

لما نهوا عنه ومع ذلك فليس بمراد له تعالى كذا فى السديد وفيه ان فقد هذه الارادة ضرورية واختيارية على قياس ما سبق ففيه ما لا يخفى واجيب بان فقد ذلك فى الاول فلكونه فى حيز الاستحالة فى نفسه وكذا فى الثانى ان كان معدوما يمتنع وجوده والله اعلم كذا وجدت بخط الفاضل ابراهيم وحدى عليه الرحمة فى الارادة وله تعالى ارادة وهى صفة حقيقية توجب تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده والعلم يتعلق ازلا بذلك التخصيص الذى اوجبته الارادة كما ان الارادة فى الازل متعلقة بتخصيص الحوادث باوقاتها لم يحدث له تعالى علم بحدوث الحادث والارادة بكل المراد كذا فى المسايرة وهو كما ترى جعل وقوع الشئ تابعا لتعلق العلم ازلا بوقوعه وجعل الفاضل التفتازانى وغيره تعلق العلم تابعا للوقوع فالتوفيق ان من جعل الوقوع تابعا للعلم يريد ان حدوث الواقع على حسب ما تعلق به العلم القديم ومن عكسه يريد ان العلم بوقوع الشئ فى وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه فالعلم بمثابة الحكاية عنه والحكاية تابعة للمحكى وبهذا الاعتبار فالمعلوم اصل فى التطابق لانه مثال وصورة له والعلم تابع له فيه وليس معناه ان يتأخر العلم عن الوقوع فى الخارج البتة ومعنى كون الوقوع تابعا لتعلق الارادة انه يقع كما يريد سبحانه وتعالى وقوعه لا التبعية فى الوجود الخارجى كذا فى النجم الوقاد ولا اختيار بدون الارادة لان الارادة جزء الاختيار والجزء مقدم على الكل طبعا لانها عبارة عن حالة ميلانية الى احد الطرفين اللذين هما الفعل والترك والاختيار عبارة عن تلك الحالة الميلانية مع الترجيح والتصميم فحينئذ تكون الارادة سابقة عليه فلابد من ثبوتها لان الاختيار لما كان ثابتا لله تعالى كما مر استلزم ثبوته ثبوتها كذا فى الانتقاد وفيه ان ظاهر سوق الكلام انما هو فى ارادة الله عز وجل وهى صفة لا تقبل التجزى وانه بعد ان حكم بسبق الارادة على الاختيار كيف يحكم باستلزام ثبوته ثبوتها مع ان ثبوت الارادة بنص من الشارع تبارك وتعالى الا ان يراد الاستدلال عقلا وفيه ما فيه ثم قال فى الانتقاد وهذا يدل على الفرق بين الارادة والاختيار والظاهر انه لا فرق بينهما كما قال فى الصحائف ان الاختيار قريب من معنى الارادة هذا وانت خبير بان هذا لا يوجب عدم الفرق ثم اقول الارادة المشيئة كما فى الطحاوى وغيره وذكر المصنف انها مشتقة من الرود وهو الطلب ولذا يقال فى المثل لا يكذب الرائد اهله اى طالب الكلاء او الميل ومنه قولهم جارية رودآء اى تتمايل فى مشيها للين اطرافها ورطوبة اعضائها وجاز ان يكون الاصل فيه الميل واستعمل فى الطلب لان الطالب يميل الى مطلوبه وان يكون بالعكس لان الميل يستلزم الطلب عادة والكل لا يصدق على ارادة الله تعالى كذا فى النجم الوقاد وفيه نظر وقد صرحوا بان المشيئة والارادة واحدة عندنا من خط ابراهيم الوحدى رحمه الله الا ان الطاعة بمشيئته وارادته ورضاه ومحبته فى السديد

انهما بمعنى كالارادة والمشيئة وقيل الرضى ترك الاعتراض على الشئ لا ارادة وقوعه والمحبة ارادة خاصة وهى ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة والارادة اعم فهى تنفك عنها فيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعة ومواخذة وامره ورضاء وقضاؤه وقدره قال المصنف رحمه الله القضاء الخلق والقدر جعل كل شئ على ما هو عليه من خير او شر حسن او قبيح حكمة او سفه وبيان ما يقع عليه كل شئ من زمان او مكان وثواب او عقاب وهو تأويل الحكمة فهى ان يجعل كل شئ على ما هو اهله ويقدر كل شئ على ما هو الاولى به ولذا قلنا ان خلق الكفر ليس بسفه قال تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر هذا وفى المسايرة بعد ان ذكر ان المراد بالقضاء والقدر اما الخلق واما الحكم وهو اما ان يرجع الى صفة الكلام او العلم والاوجه رجوعه الى العلم كما اشار اليه التسترى رحمه الله نظم

فسر قضاء الله بالكفر علمه * بعلم قديم سرنا فى الجلية

واظهاره من بعد ذا انطباقا * لادراكه بالقدرة الازلية

من خط المرحوم المرقوم ولقد اهلكنا القرون من قبلكم يا اهل مكة لما ظلموا حين ظلموا بالتكذيب واستعمال القوى والجوارح لا على ما ينبغى وجاءتهم رسلهم بالبينات بالحجج الدالة على صدقهم وهو حال من الواو باضمار او عطف على ظلموا وما كانوا ليؤمنوا وما استقام لهم ان يؤمنوا لفساد استعدادهم وخذلان الله اياهم وعلمه بانهم يموتون على كفرهم واللام لتأكيد النفى من البيضاوى رحمه الله فى سورة يونس عليه السلام قوله وما استقام لهم ان يؤمنوا لفساد استعدادهم الخ قيل عليه ان علمه تعالى ليس علة لعدم ايمانهم لان العلم تابع للمعلوم لا بالعكس وقال بعض فضلاء عصرنا كون العلم علة لكفرهم وعدم ايمانهم باطل لا يشتبه على مؤمن فضلا عن عالم فاضل لان كون علم العالم الديان علة للكفر والعصيان مقالة اهل الزيغ والطغيان وحاشى مثل المصنف رحمه الله ان يقع فيه لكن ظاهر عطف قوله وعلمه الخ على قوله لفساد استعدادهم يوهم ذلك فيجب ان يؤول كلامه ويصرف عن ظاهره بان يجعل المراد موتهم على الكفر المعلوم له تعالى او يجعل العلم علة للحكم بانهم يموتون على الكفر ويكون حاصل المعنى ولقد اهلكنا القرون السابقة لما كذبوا وعلمت انهم لا يؤمنون واهلكناهم فتكون العلة هى المعلوم اعنى عدم ايمانهم فيما سيأتى ولكن انما علم ذلك لكون علم الله تعالى محيطا بالمستقبل فتوسيط العلم لاثبات المعلوم لا لافادة علية العلم فافهم وقال آخر من فضلاء العصر ايضا اقول معنى كون العلم تابعا للمعلوم ان علمه تعالى فى الازل بالمعلوم المعين الحادث تابع لماهيته بمعنى ان خصوصية العلم وامتيازه عن سائر العلوم انما هى باعتبار انه علم بهذه الماهية واما وجود الماهية وفعليتها فيما لا يزال فتابع لعلمه الازلى التابع لماهيته بمعنى انه تعالى لما علمها فى الازل على هذه الخصوصية لزم ان تتحقق وتوجد فيما لا يزال على هذه الخصوصية فنفس موتهم

على

على الكفر وعدم ايمانهم متبوع بعلمه الازلى ووقوعه تابع له نخذ هذا التحقيق من مواضع شتى وهذا ما لا شبهة فيه وهو مذهب اهل السنة رحمهم الله تعالى وقد صرح به النحرير فى اول سورة الانعام حيث قال علم الله بانهم يتركون الايمان ويؤثرون الكفر صار سببا لامتناعهم عن الايمان باختيارهم عند المعتزلة واما عند اهل السنة فقد صار ذلك سببا لعدم ايمانهم بحيث لا سبيل اليه وبهذا يندفع ما قال الامام الرازى ان هذا يدل على ان سبق القضاء بالخسران والخذلان هو الذى حملهم على الامتناع عن الايمان وذلك مذهب اهل السنة انتهى وبهذا علمت ما فى هذا المقام من الخبط من حاشية مولانا الشهاب الخفاجى عليه الرحمة ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شئ قبلا كما اقترحوه فقالوا لولا انزل علينا الملائكة وقالوا او تأتى بالله والملائكة قبيلا وقبلا جمع قبيل بمعنى كفيل اى كفلاء بما بشروا به وانذروا او جمع قبيل الذى هو جمع قبيلة بمعنى جماعات او مصدر بمعنى مقابلة كقبلا وهو قراءة نافع وابن عامر وهو على الوجوه حال وانما جاز ذلك لعمومه ما كانوا ليؤمنوا لما سبق عليهم القضاء بالكفر الا ان يشاء الله استثناء من اعم الاحوال اى لا يؤمنون فى حال من الاحوال الا حال مشيئة الله ايمانهم وقيل منقطع وهو حجة واضحة على المعتزلة من البيضاوى فى سورة الانعام قوله لما سبق عليهم القضاء بالكفر بتشديد الميم وتخفيفها قيل عليه ان فيه تعليل الحوادث بالتقدير الازلى ولا يخفى فساده لبطلان استعدادهم وتبدل فطرتهم القابلة بسوء اختيارهم وتبعه من قال فى تفسيره اى ما صح واستقام لهم الايمان لتماديهم فى العصيان وتمردهم فى الطغيان واما سبق القضاء عليهم بالكفر فمن الاحكام المترتبة على ذلك حسبما ينبئ عنه قوله تعالى ونذرهم فى طغيانهم يعمهون وليس بشئ لان ما ذكره على مذهب الاشعرى القائل بانه لا تأثير لاختيار العبد وان قارن الفعل عنده ولا يلزم الجبر كما يتوهم على ما حققه اهل الاصول ولا خفاء فى كون القضاء الازلى سببا لوقوع الحوادث ولا فساد فيه واما سوء اختيار العبد فسبب للقضاء الازلى والحقيقة كما قيل ان سوء الاختيار وان كان كافيا فى عدم وقوع الايمان لكنه لا قطع فيه لجواز ان يحسن الاختيار بصرفه الى الايمان بدل صرفه الى الكفر فكان سوء اختياره فيما لا يزال سببا للقضاء بكفره فى الازل فبعد القضاء به يكون الواقع منه الكفر حتما كما قال الله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها شهاب الدين ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها يقول معطوف على ما قدر قبل قوله تعالى ربنا ابصرنا الخ اى ونقول لو شئنا اى لو تعلقت مشيئتنا تعلقا فعليا بان نعطى كل نفس من النفوس البرة والفاجرة ما تهتدى به الى الايمان والعمل الصالح اعطيناها فى الدنيا التى هى دار الكسب وما اخرناه الى دار الجزاء ولكن حق القول منى اى سبقت كلمتى حيث قلت لابليس عند قوله لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين

فالحق والحق اقول لاملأن جهنم منك وممن تبعك منهم اجمعين وهو المعنى بقوله تعالى لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين كما يلوح به تقديم الجنة على الناس فبموجب ذلك لم نشأ اعطاء الهدى على العموم بل منعناه من اتباع ابليس الذين انتم من جملتهم حيث صرفتم اختياركم الى الغى باغوآئه ومشيئتنا لافعال العباد منوطة باختيارهم اياها فلما لم تختاروا الهدى واخترتم الضلالة لم نشأ اعطاءه لكم وانما اعطيناه الذين اختاروه من النفوس البرة وهم المعنيون بما سيأتى من قوله تعالى انما يؤمن باياتنا الخ فيكون مناط عدم مشيئة اعطاء الهدى فى الحقيقة سوء اختيارهم لا تحقق القول وانما قيدنا المشيئة بما مر من التعلق الفعلى بافعال العباد عند حدوثها لان المشيئة الازلية من حيث تعلقها بما سيكون من افعالهم اجمالا متقدمة على تحقق كلمة العذاب فلا يكون عدمها منوطا بتحققها وانما اناطه تعالى ازلا بصرف اختيارهم فيما سيأتى الى الغى وايثارهم الغى على الهدى فلو اريدت هى من تلك الحيثية لاستدرك بعدمها وبنى ذلك من المناط على منهاج قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم فمن توهم ان المعنى ولو شئنا لاعطينا كل نفس من عندنا من اللطف الذى لو كان منهم اختياره لاهتدوا ولكن لم نعطهم لما علمنا منهم اختيار الكفر وايثاره فقد اشتبه عليه الشؤون من تفسير ابى السعود عليه الرحمه فى سورة آلم السجدة ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ما تهتدى به الى الايمان والعمل الصالح بالتوفيق له ولكن حق القول منى ثبت قضائى وسبق وعيدى وهو لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين وذلك تصريح بعدم ايمانهم لعدم المشيئة المسببة وسبق الحكم بانهم من اهل النار ولا يدفعه جعل ذوق العذاب سببا عن نسيانهم العاقبة وعدم تفكرهم فيها بقوله فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا فانه من الوسائط والاسباب المقتضية له انا نسيناكم تركناكم من الرحمة اوفى العذاب ترك المنسى من البيضاوى قوله فانه من الوسائط والاسباب المقتضية له اى لذوق العذاب يعنى من الاسباب المفضية اليه من غير توقف عليه فالسبب الحقيقى هو سبق الحكم الازلى ويندفع الجبر بمقارنة القدرة لفعل العبد على رأى الاشاعرة ومنهم المصنف رحمه الله من حاشية المولى السعدى عليه الرحمة (التكليف الزام فعل فيه كلفة للفاعل بحيث لو اتى به العبد يثاب على ذلك ولو امتنع يعاقب عليه وذا انما يتحقق فيما يستطيعه العبد بحكم سلامة الآلة وتفسيره ان يكون بحال لو قصد مباشرة الفعل تهيأ له ذلك بمجرد العادة على ما قرر فى مسئلة الاستطاعة فحكم التكليف اما ان يكون اداء المكلف به كما زعمت المعتزلة او الابتلاء به كما هو مذاهب وايا ما كان لا يمكن تقريره فيما لا يطاق اما الاداء فظاهر واما الابتلاء فكذلك فانه اذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فلا يكون مقدورا فى الامتناع عنه فلا يتحقق معنى الابتلاء والتكليف فلا يصح

التكليف بما لا يطاق كذا فى الكفاية والتكليف بما يمتنع لذاته كجمع الضدين وقلب الحقائق غير جائز فضلا عن الوقوع عند الجمهور وبما يمتنع الفعل لتعلق الارادة والعلم بعدم وقوعه جائز بل واقع اجماعا والذى وقع النزاع فى جوازه هو التكليف بما لا يتعلق به القدرة الكاسبة كالصعود الى السماء والجمع بين الضدين لاستحالته عقلا وعادة والاشاعرة وان قالوا بامكان تكليف العاجز لا يقولون بوقوعه بالفعل واعلم ان اكثر المحققين على ان التكليف بما لا يطاق غير جائز عقلا وسمعا لانه عبث كتكليف الاعمى بالابصار وهو مما لا يجوز على الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم فى الدين من حرج واحتج المجوزون بانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان مع ان الايمان منه محال لعلمه تعالى بعدم ايمانه اصلا وما علم الله وقوعه يمتنع خلافه وقد تحير الاصوليون فى جوابه ووضعوا له قاعدة لدفع هذه الشبهة وهى ان هذا النوع من الممتنع الذى امتنع لغيره جاز ان يكلف به وانما النزاع فى الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين ولا خفاء فى كونه عبثا كالممتنع لذاته لانهما فى عدم الوسع والحرجية والعبثية سوآء بل جوابه ان الله تعالى يعلم انه لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة والايمان وعدمه فلا يكون ايمانه ممتنعا والا لزم الجهل على الله تعالى عن ذلك نعم لكن لا نسلم كون التكليف بالممتنع لغيره عبثا لانه لما كان فى ذاته ممكنا دخل تحت الوسع والاختيار نظرا الى الذات والامتناع بالغير لا بعدم الاختيار والقدرة فيصح التكليف به بخلاف الممتنع لذاته فانه خارج عن القدرة والاختيار اصلا هكذا ذكره السلف من كليات ابى البقاء قال الامام الرازى فى كتابه المسمى بالاربعين فى مسئلة الافعال الاختيارية ان الله تعالى كان عالما من الازل الى الابد بان ابا لهب لا يؤمن ثم ان كان يأمره بالايمان كان هذا امرا بالجمع بين الضدين وهو محال فالقول بتكليف ما لا يطاق لازم على المعتزلة فى مسئلة العلم كما انه لازم علينا فى مسئلة خلق الافعال ولو كان جملة من العقلاء اجتمعوا وارادوا ان يوردوا على هذا الكلام حرفا لما قدروا عليه الا ان يلتزموا مذهب هشام بن الحكم وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها لا بالوجود ولا بالعدم الا ان اكثر المعتزلة يكفرون من يقول بهذا القول انتهى وقال رحمه الله فى هذه المسئلة ان تكليف ما لا يطاق لازم على الكل والاستقصاء فى هذا الباب مذكور فيما صنفناه فى اصول الفقه فان قيل هب ان هذا الاشكال لازم على الكل فما الحيلة لنا ولهم فى دفعه قلنا الحيلة ترك الحيلة والاعتراف بانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وانه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون انتهى كلامه رحمه الله اعلم انهم اختلفوا فى القسم الاول وهو المحال لذاته فقيل يمتنع التكليف به اجماعا وقيل فيه خلاف فالجمهور منعوا التكليف به وجوزه بعض الاشاعرة ثم اختلف المجوزون فى وقوعه فجمهورهم على انه غير واقع وامام الحرمين فى الارشاد

والامام الرازى فى المطالب العالية وذكره الامدى وغيره على انه واقع واستشهدوا
على ذلك بان ابا لهب كلف بان يصدق بانه لا يصدق وفيه جمع النقيضين وجمع النقيضين
محال لذاته واما القسم الثانى وهو المحال العادى مطلقا فاجمعوا على عدم وقوع
التكليف به واما جوازه فالجمهور على عدمه وجوزه بعض الاشاعرة واما القسم
الثالث فهو كونه خلاف متعلق العلم والقضاء او الاخبار او الارادة فاجمعوا
على جواز التكليف به ووقوعه كايمان ابى لهب فانه تعالى علم ازلا بانه لا يؤمن وقضى
بذلك واخبر به واراده واختلفوا فى كونه تكليفا بما لا يطاق وفى كونه فى الاخبار ممتنعا
لذاته وهو مذهب امام الحرمين ومن ذكر معه فى القسم الاول والصحيح انه ممتنع لغيره
وتفصيل ادلة هذه الاقوال مقرر فى محله اذا عرفت هذا فاعلم ان الذين قالوا بجواز
التكليف بالمحال سواء قالوا بوقوعه او لا منعوا النتيجة وهى كون التكليف بالمحال
محالا ثم اختلفوا فى علة ذلك فمنهم من قال عدم الفائدة غير ضار لان افعاله تعالى لا تعلل
ومنهم من قال بوجود الفائدة فيه وهى تهيىء المكلف للامتثال وفيه ان هذا الجواب
انما يندفع به شبهة العلم واخوانه ولا تنفع فى شبهة القدرة اذ التهيىء حاصل بقدرته تعالى
فالاشكال بحاله واجاب السعد فى التلويح بان الفعل وان كان مخلوقا بقدرته تعالى
لكنه اجرى عادته انه لا يخلقه الا اذا صرف العبد قدرته التابعة لارادته اليه فكان
الصرف متوقفا عليه وهو فعل العبد وليس مخلوق الله تعالى لانه امر اعتبارى
والامور الاعتبارية لا يمكن وجودها فى الخارج والقدرة انما تتعلق بالممكن الموجود
ويرد عليه ان المختار لا يمكن وجودها فى الخارج والقدرة انما تتعلق بالممكن الموجود
ويرد عليه انه من يمكنه الترك عند ارادة الفعل والعبد لا يمكنه الترك اذا اراد الله الفعل
واجاب المولى شمس الدين الفنارى فى عين الاعيان بقوله المختار هو القول بالكسب
وكسب العبد عبارة عن امر هو يقوم به وبعده محالا لان يخلق الله فيه فعلا يناسب
تلك النسبة وليس هذا الكسب من الله تعالى ولكونه عدميا غير موجود ولم ينسب
الى خالقه وايجاده ولانصراف العبد به صار له مدخل فى محلية خلق الله تعالى
وقابليته ذلك الخلق فيه وشان القابلية ان يكون شرطا للخلق والتأثير لا جزأ منه
فلان تحصيل القابلية يتوقف على العبد ينتفى الجبر ولانه ليس للعبد جزء من الفاعلية
ينتفى القدر ويصح التكليف ويرد عليه ما ورد على السعد واعلم ان هذه المسئلة لما كانت
من سر القدر كانت الاراء فى المقدمات الفكرية عن ذروة عليائها قاصرة حتى ان شارح
المقاصد نقل عن حجة الاسلام الغزالى انه قال لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون
العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد فى الاعتقاد وهو ان الفعل بقدر بقدرة الله
تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب انتهى
فانه لم يعين ذلك التعلق المسمى بالاكتساب انتهى فاقتضى كلامه ان له حقيقة فى نفس

الامر

الامر ولكن كنهه مجهول فيكون من عالم الغيب يمكن حصوله فى الدنيا للشخص
بتوجهه الاتم الى الله تعالى او بالالهام او بالحدس من رسالة الشيخ ابراهيم الحلبى خاتمة
امتناع الترجح بلا مرجح وعدم تفاصيل الاحوال يعود الى الجبر وحسن المدح والذم
والامر والنهى وكون الافعال تابعة لقصد العبد وداعية الى القدر وكون العبد منبع
النقصان يليق بالجبر وكثرة السفه والعبث والقبح فى الافعال بالقدر والايات والاثار
متكاثرة فى الجانبين فالحق انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين اذ المبادى
القريبة على الاختيار والبعيدة على الاضطرار فالانسان مضطر فى صورة المختار يشير
يشير الى ما ذكره الامام الرازى من ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين
فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع اليه فيها متعارض متدافع فمعول الجبرية على انه
لا بد لترجيح الفعل على تركه من مرجح ليس من العبد ومعول القدرية على ان العبد
لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهى وهما مقدمتان
بديهيتان ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال
غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق قصودهم
وهما متعارضان ومن الالزامات الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا تليق
بالعبد الذى هو منبع النقصان وان افعال العباد تكون سفها او عبثا فلا تليق بالمتعالى
عن النقصان واما الدلائل السمعية فالقرآن مملوء بما يوهم بالامرين وكذا الاثار
فان امة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة
من الجانبين حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا
اقوى بسبب القدح فى قولنا لا يترجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع
ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين
وذلك لان مبنى المبادى القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادى
البعيدة على عجزه واضطراره فان الانسان مضطر فى صورة مختار كالقلم فى يد الكاتب
والوتد فى شق الحائط وفى كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقنى فقال سل من يدقنى
من المقاصد وشرحه ونعم ما قيل فى هذا المعنى بالفارسية وهو هذا بيت

چون ماهى ضعيف كه افتد در آب بند * در اختيار خويش مر اختيار نيست

قالت الجبرية ان العبد لا فعل له ولا قدرة ولا اختيار فلا تأثير ولا كسب ولا فرق بين
الاضطرارى من افعاله وبين ما يتوهم اختياريا منها فاضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته
الى الجمادات كما يقال جرى النهر اختياريا منها فاضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته لا يزيد
عليها الا بالشعور وهو اقرار فى نسبة الفعل اليه تعالى يقابل تفريط القدرية فيها
او تفريطه فى نسبته الى العبد يقابل افراط القدرية فيها وهو كما ترى خلاف البداهة
قال الاسترابادى فى رسالة خلق الاعمال وما اظن ان عاقلا يقول به فى المعنى وان تفوه به

بحذف اللفظ ثم هم بالتحريك خلاف القدرية والتسكين لحن وهو الصواب والتحريك
للازدواج كما فى القاموس وقال ابن الكمال فى رسالة القضاء والقدر التسكين لغة وقال
أبو عبيدة انه مولد اصطلاح المتقدمين وفى تعارف المتكلمين يسمون الجبرية
وفى تعارف الشرع المرجئة وكانت القدرية فى الزمان الاول ينسبون من خالفهم
الى الارجاء حتى غلط فى ذلك جمع من اصحاب الحديث وغيرهم فالحقوا هذا الاسم بجمع
من علماء السلف ظلما وعدوانا انتهى كلام ابن الكمال اقول اختلفوا فى مرتكب الكبيرة
من غير توبة على ثلاثة اقوال القول الاول انه مخلد فى النار وان عاش على الايمان
والطاعة مائة سنة وهو مذهب الوعيدية من المعتزلة القول الثانى انه لا يعذب اصلا
وانما العذاب على الكفار فقط وهو مذهب المرجئة المحضة سموا بذلك لانهم يرجؤون
امر الله فى مرتكب الكبيرة على ان لا يعاقبه عليها القول الثالث الجزم بعدم تخليده
فى النار ثم تفويض امره فى العقاب الى الله تعالى ان شاء عذبه وان شاء غفر له وهو
مذهب اهل الحق ويقال لهم المفوضة لما تقدم والمرجئة المتوسطة لقولهم بالارجاء
بمعنى تأخير الامر وعدم القطع بالعذاب او الثواب لطائع او عاص وهذا توسط بين
افراط الوعيدية الجازمين بعقابه بل بتخليده فيه وتفريط المرجئة الجازمين بعدم عقابه
رأسا كتوسط الكسب بين الجبر والقدر وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة رضى الله عنه
من المرجئة كما صرح به فى المقاصد وقد قيل له من اين اخذت الارجاء فقال من الملائكة
عليهم السلام حيث قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا اذا عرفت هذا ظهر لك ان المراد
بمن خالف القدرية فى عبارة ابن الكمال هم المرجئة بالمعنيين المحضة والمتوسطة
وان اباحنيفة من جملة من ينسب اليه الارجاء فحينئذ نقول الذى نسب الارجاء
الى ابى حنيفة واضرابه من المفوضة ان قصد الارجاء المتوسط فقد علمت انه الحق
فلا يكون غلطا ولا ظلما ولا عدوانا وان قصد الارجاء المحض لا يكون ظلما ولا عدوانا
لان الغالط معذور فتأمل كذا افاد شيخنا الفاضل ابراهيم الحلبى المصرى فى رسالته
المعمولة فى القضاء والقدر وافعال العباد وما يتعلق بها فى التكوين قال الامام الزاهد
الصفار البخارى فى التلخيص اخبر سبحانه وتعالى عن تكوينه بقوله كن وعن المكون
بقوله فيكون فدل ذلك على ان التكوين غير المكون والمعنى ليكن كل ما يكون
فى وقته ولم يتقدم حتى اذا كان كائنا فى وقته كان بناء على قوله ليكن وهذا لانه لا يصح
خطاب المعدوم ايضا بقوله كن موجودا الان المعدوم ليس بشئ فيخاطب ولا يجوز
ان يحدث لله تعالى فعل او قول لان ذات البارى سبحانه وتعالى متعال عن الحوادث
فوجب القول بانه عز وجل قال فى الازل ليكن كل ما يكون فى وقته فيلزم قدم
المفعول انتهى تلخيصه فكان المراد بما ذكر فى الايضاح وغيره من انه قيل فيكون دون
فكان للتصوير هو هذا كما فى قول الشاعر فانصرها بلا دهش * فخرت دون نصرتها

قال الفاضل التفتازانى رحمه الله وكان شيخى رحمه الله يقول بالفارسية * چارچيز
بايد مر تخليق را * دانستن * وتوانستن * وخواستن * وساختن * دانستن * مدلول
علم است * وتوانستن * مدلول قدرت * وخواستن * مدلول ارادت * وساختن *
مدلول تخليق است * وهو تكوين للعالم كذا وجدت بخط الفاضل
الواحدى عليه الرحمة فى ان المخفف من الكفار عذاب المعاصى لا عذاب الكفر
ثم قيل للذين ظلموا عطف على قيل المقدر ذوقوا عذاب الخلد المؤلم على الدوام
هل تجزون الا ما كنتم تكسبون من الكفر والمعاصى (من البيضاوى فى سورة
يونس عليه السلام قوله من الكفر والمعاصى اشارة الى انهم يعذبون على
المعاصى ايضا لانهم مكلفون بالفروع وبالاتباع للاوامر والنواهى لكن هل هذا
العذاب عليهم دائم تبعا للكفر او ينتهى كعذاب غيرهم من العصاة الظاهر الثانى
وبه يجمع بين النصوص الدالة على تخفيف عذاب الكفار وما يعارضها بان المخفف
عذاب المعاصى والذى لا يخفف عذاب الكفر (من حاشية الشهاب الخفاجى عليه
الرحمة ان الذين حقت عليهم ثبتت عليهم كلمة ربك بانهم يموتون على الكفر او يخلدون
فى العذاب لا يؤمنون اذ لا يكذب كلامه ولا ينتقض قضاؤه منه ايضا فى سورة يونس
قوله بانهم يموتون على الكفر او يخلدون فى العذاب جعل الكلمة بمعنى التكلم او اعتبره
فيها فاتى بكلمة الجار واستدل علماؤنا على اثبات القضاء والقدر بهذه الاية وبقوله عليه
الصلاة والسلام حاج آدم موسى فقال انت الذى اخرجت الناس من الجنة بذنبك
واشقيتهم قال آدم لموسى انت الذى اصطفاك الله برسالاته وكلامه اتلومنى على امر
كتبه الله على قبل ان يخلقنى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى
واعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة عبارة عن ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على
ما هى عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها
وافعالها وعند الفلاسفة قضاؤه عبارة عن علمه تعالى بما ينبغى ان يكون عليه الوجود
حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التى هى
مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجود واكمله وقدره
عبارة عن خروجها الى الوجود العينى باسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء
والمعتزلة ينكرونهما فى الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى
بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم
واليه اشار صاحب الكشاف بقوله وتلك كتابة معلوم لا كتابة مقدر ومرادهم على ذلك
شبه ترجع الكل الى امر هو انه لولا استقلال العبد بفعله على سبيل الاختيار وتعلق
به قضاء الله وقدره لبطل التكليف باوامرهم ونهيهم وبطل التأديب الذى ورد به الشرع
وارتفع المدح والذم على الفعل والترك والثواب والعقاب عليهما ولم يبق لبعثة الانبياء

فائدة وقد اجيب عن الكل فى الكتب الكلامية (من حاشية مولانا سنان الرومى عليه الرحمة حقت عليهم كلمة ربك ثبت عليهم قول الله الذى كتبه فى اللوح واخبر به الملائكة انهم يموتون كفارا فلا يكون غيره وتلك كتابة معلوم لا كتابة مقدر ومراد تعالى الله عن ذلك كشاف

النوع الثالث من مباحث هذا الباب اى باب الاسم المسائل العقلية

فنقول اما حد الاسم وذكر اقسامه وانواعه فقد تقدم فى اول هذا الكتاب وبقى ههنا مسائل (المسئلة الاولى) قالت الحشوية والكرامية والاشعرية الاسم نفس المسمى ونفس التسمية وقالت المعتزلة غير المسمى ونفس التسمية والمختار عندنا ان الاسم غير المسمى وغير التسمية وقبل الخوض فى ذكر الدلائل لابد من التنبيه على مقدمة وهى ان قول القائل هل هو نفس المسمى ام لا يجب ان يكون مسبوقا ببيان ان الاسم ماهو وان المسمى ماهو حتى ينظر بعد ذلك فى ان الاسم هل هو نفس المسمى ام لا فنقول ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذى هو اصوات مقطعة وحروف مؤلفة والمسمى تلك الذوات فى انفسها وتلك الحقائق باعيانها فالعلم الضرورى حاصل بان الاسم غير المسمى والخوض فى هذه المسائل على هذا يكون عبثا وان كان المراد بالاسم ذات الشئ وبالمسمى ايضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه ذات الشئ عين ذات الشئ وهذا وان كان حقا الا انه من باب ايضاح الواضحات وهو عبث فثبت ان الخوض فى هذا البحث على جميع التقديرات يجرى مجرى العبث (المسئلة الثانية) اعلم انا استخرجنا لقول ان الاسم نفس المسمى تأويلا دقيقا لطيفا بيانه ان لفظ الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير ان يدل على زمانه المعين ولفظ الاسم كذلك فوجب ان يكون لفظ الاسم اسما لنفسه فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ففى هذه الصورة الاسم نفس المسمى الا ان فيه اشكالا وهو ان كون الاسم اسما للمسمى من باب المضاف واحد المضافين لابد وان يكون مغايرا للآخر (المسئلة الثالثة) فى ذكر الدلائل الدالة على ان الاسم لا يجوز ان يكون هو المسمى وفيه وجوه الاول ان الاسم قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما فان قولنا معدوم منفى معناه سلب لا ثبوت والالفاظ موجودة مع ان المسمى بها عدم محض ونفى صرف وايضا فقد يكون المسمى موجودا والاسم معدوما مثل الحقائق التى وضعوا لها اسماء معينة وبالجملة فثبوت كل واحد منهما حال عدم الآخر معلوم مقرر وذلك يوجب المغايرة الثانى ان الاسماء قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحدا كالاسماء المترادفة وقد يكون الاسم واحدا والمسمى كثيرا كالاسماء المشتركة وذلك ايضا يوجب المغايرة الثالث ان كون الاسم اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الاضافة كالمالكية والمملوكية واحد المضافين مغاير للآخر ولقائل ان يقول يشكل هذا بكون الشئ عالما بنفسه الرابع

ان الاسم

ان الاسم اصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات وتلك الاصوات اعراض غير باقية والمسمى قد يكون باقيا بل يكون واجب الوجود لذاته الخامس اذا تلفظنا بالنار والثلج فهذان اللفظان موجودان فى السنتنا فلو كان الاسم نفس المسمى لزم ان يحصل فى السنتنا النار والثلج وذلك لا يقوله احد السادس قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عليه السلام ان لله تسعة وتسعين اسما فههنا الاسماء كثيرة والمسمى واحد وهو الله تعالى والسابع قوله تعالى بسم الله وقوله تبارك اسم ربك فهذه الايات دليل يقتضى اضافة الاسم الى الله تعالى واضافة الشئ الى نفسه محال الثامن انا ندرك تفرقة ضرورية بين قولنا اسم الله وبين قولنا اسم الاسم وبين قولنا الله الله وهذا يدل على ان الاسم غير المسمى التاسع انا نصف الاسماء بكونها عربية وفارسية فنقول الله اسم عربى وخداى اسم فارسى واما ذات الله فمنزه عن كونه كذلك العاشر قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها امرنا بان ندعوه تعالى باسمائه فالاسم آلة للدعاء والمدعو هو الله تعالى والمغايرة بين ذات المدعو و بين اللفظ الذى يحصل به الدعاء معلوم بالضرورة واحتج من قال ان الاسم هو المسمى بالنص والحكم اما النص فقوله تعالى تبارك اسم ربك والمتبارك المتعالى هو الله تعالى لا الصوت والحروف واما الحكم فهو ان الرجل اذا قال زينب طالق وكان زينب اسما لامرأته وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد اوقع الطلاق على غير تلك المرأة وكان يجب ان لا يقع الطلاق عليها والجواب عن الاول ان يقال لم لا يجوز ان يقال كما يجب علينا ان نعتقد كونه تعالى منزها عن النقائص والآفات فكذلك يجب علينا تنزيه الالفاظ الموضوعات لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العبث والرفث وسوء الادب وعن الثانى ان قولنا زينب طالق معناه ان الذات التى يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها (المسئلة الرابعة) التسمية عندنا غير الاسم والدليل عليه ان التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة وذلك التعيين معناه قصد الواضع وارادته واما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة والفرق بينهما معلوم بالضرورة (من التفسير الكبير عند تفسير البسملة الشريفة فى اصل لفظ الذات ومعناه اعلم ان كل شئ حصل به امر من الامور فان كان اللفظ الدال على ذلك الشئ مذكرا قيل انه ذو ذلك الامر وان كان مؤنثا قيل انها ذات ذلك فهذه اللفظة وضعت لافادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الاضافة اذا عرفت هذا فنقول انه من المحال ان تثبت هذه الصفة لصفة ثانية وتلك الصفة الثانية لصفة ثالثة وهكذا الى غير النهاية بل لابد وان ينتهى الى حقيقة قائمة بنفسها مستقلة بماهيتها وحينئذ يصدق على تلك الحقيقة انها ذات تلك الصفات فقولنا انها ذات كذا وكذا انما يصدق فى الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها فلهذا السبب جعلوا لفظ الذات

اسما للحقيقة القائمة بنفسها وجعلوا هذه اللفظة كاللفظة المفردة الدالة على هذه
الحقيقة ولما كان الحق تعالى قيوما فى ذاته كان اطلاق اسم الذات عليه حقا وصدقا
(من التفسير الكبير) الذات هو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه منقول عن مؤنث ذو بمعنى
الصاحب لان المعنى القائم بنفسه بالنسبة الى ما يقوم به يستحق الصاحبية والمالكية
ولمكان النقل لم يعبروا ان التاء للتأنيث عوضا عن اللام المحذوفة فاجروها مجرى
الاسماء المستقلة فقالوا ذات قديم وذات محدث وقيل التاء فيه كالتاء فى الوقت والموت
فلا معنى لتوهم التانيث وقد يطلق الذات ويراد به الحقيقة وقد يطلق ويراد به ما قام
بذاته وقد يطلق ويراد به المستقل بالمفهومية ويقابله الصفة بمعنى انها غير مستقل
بالمفهومية وقد يستعمل استعمال النفس والشئ فيجوز تانيثه وتذكيره ولفظ الذات
وان لم يرد به التوقيف لكنه بمعنى ما ورد به التوقيف وهو الشئ والنفس اذ معنى النفس
فى حقه تعالى الموجود الذى تقوم به الصفات فكذا الذات فلا حاجة الى اعتبار
المشاكلة فى قوله تعالى تعلم ما فى نفسى ولا اعلم ما فى نفسك بعد ورود الشرع به فيجوز
اطلاق اسم الشئ والموجود والذات لله تعالى والمختار فى ذات الله تعالى عدم انحلاله
الى الماهية الكلية والتعين بل هو متعين بذاته والموجود حقيقة هو الذات المتصفة
بالقدرة والارادة والعلم والحياة وجميع الصفات المتعلقة مصححة لحصول الاثار
من الذات كل بحسبه وقولهم ذات يوم من قبيل اضافة المسمى الى اسمه اى مدة
صاحبة هذا الاسم ونظيره خرجت ذات مرة وذات ليلة ولا يقال ذات شهر وذات سنة
وذات مرة ونظائرها نصب على الظرفية صفة لزمان محذوف تقديره زمان ذات مرة
وقد يضاف الى مذكر ومؤنث وفى الكشاف الذات مقحمة تزيينا للكلام والحق انه
من اضافة العام الى الخاص وكلمته خارد على ذات شفة اى كلمة وعليم بذات الصدور
اى بواطنها وخفاياها واصلحوا ذات بينكم اى حقيقة وصلكم او الحالة التى بينكم
وذات اليمين وذات الشمال اى جهته وقلت ذات يده اى ما ملكت يداه الى هنا ملخصا
من كليات ابى البقاء الكفوى وذات الشئ حقيقته وماهيته قال فى المصباح المنير واما
قولهم فى ذات الله فهو مثل قولهم فى جنب الله ولوجه الله وانكر بعضهم ان يكون
ذلك فى الكلام القديم ولاجل ذلك قال ابن برهان من النحاة قول المتكلمين ذات الله
جهل لان اسماءه تعالى لا يلحقها تاء التأنيث فلا يقال علامة وان كان اعلم العالمين قال
وقولهم الصفات الذاتية خطأ ايضا فان النسبة الى الذات ذوى لان النسبة ترد
الاسم الى اصله وما قاله فيما اذا كانت بمعنى الصاحبة والوصف مسلم والكلام فيما
اذا قطعت عن هذا المعنى واستعملت فى غيره وقد صار استعمالها بمعنى نفس الشئ
عرفا مشهورا ونسبوا اليها على لفظها من غير تغيير فقالوا عيب ذاتى بمعنى جبلى
وخلقى من شرح العتبى للشيخ احمد المنينى الشامى ضابطة نافعة فى الكف عن تاويل

المتشابهات اعلم ان العقلاء وان اتفقوا على ان الحق سبحانه وتعالى متصف بجميع
صفات الكمال منزه عن جميع صفات النقص لكنهم اختلفوا فى الكمال والنقص فتراهم
يثبت احدهم لله ما يظنه كمالا وينفى الآخرون ما اثبته هذا الظانه نقصا وسبب ذلك
انهم سلطوا الافكار على ما لا سبيل الى الوصول اليه من طريق النظر فان الله سبحانه
وتعالى خلق العقول واعطاها قوة الفكر وجعل لها حدا تقف عنده من حيث
ما هى مفكرة لا من حيث ما هى قابلة للوهب الالهى فاذا استعملت العقول
افكارها فيما هو فى طورها وحدها ووفت النظر حقه اصابت باذن الله تعالى
واذا سلطت الافكار على ما هو خارج عن طورها ووراء حدها الذى حده الله
لها ركبت متن عمياء وخبطت خبط عشواء فلم يثبت لها قدم ولم تركز على امر
تطمئن اليه فان معرفة الله التى وراء طورها مما لا تستقل العقول بادراكها
من طريق الفكر وترتيب المقدمات وانما تدرك بنور النبوة او الولاية فهو
اختصاص الهى يختص به الانبياء والاولياء قال تعالى والله يختص برحمته
من يشاء والله ذو الفضل العظيم قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع
عليم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم ومن هنا لما قال قوم نوح وعاد
وثمود والذين من بعدهم لرسلهم ان انتم الا بشر مثلنا قالت لهم رسلهم ان نحن الا
بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده فنبهوهم على ان النبوة اختصاص
الهى فله ان يختص بها من يشاء بمنه وان شاركه غيره فى نوعه ومما ينبه على ذلك ان
العقول لو كانت مستقلة بمعرفة الحق واحكامه لكانت الحجة قائمة على الناس قبل
بعث الرسل وانزال الكتب واللازم باطل بالنص قال تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا وقال ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا
رسولا فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى وحيث ان لله الحجة البالغة بعث الله
النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا
فيه لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ثم العقول وان كانت من حيث ما هى
مفكرة غير مستقلة بادراك معرفة الحق لكنها قابلة بما يهبها الله تعالى من معرفته
فان الله سبحانه كما اعطاها قوة الفكر كذلك اعطاها صفة القبول بما يهبها فجاز
ان تكون المعرفة التى لا تستقل بادراكها من طريق الفكر تحصل لها من طريق
الوهب الالهى فتعقل حينئذ ما يهبه الله تعالى لها وتدركه وهذا مما لا يمنعه مانع
ولما كان الامر كما ذكر من عجز العقول من طريق افكارها عن معرفة الحق التى هى
وراء طورها وقد انزل الله سبحانه وتعالى فى القرآن الحكيم ما يحير العقول من
حيث ما هى مفكرة وهى الآيات المتشابهات التى لا يعلم تاويلها الا الله والراسخون
فى العلم من طريق الوهب الالهى لا من طريق الفكر امرنا الشارع بالايمان بها

ونهانا عن التفكر فى ذات الله رحمة بنا ولطفا فان تسليط الفكر على ما هو خارج عن حدها ضرب فى الحديد البارد وطمع فى غير مطمع فاراحنا من التعب وتضييع الوقت فى الفكر من غير فائدة حيث امرنا بالايمان بالمتشابه فقال صلى الله عليه وسلم تعلموا القرءآن والتمسوا غرآئبه وغرآئبه فرآئضه وغرآئضه حدوده وحدوده حلال وحرام ومحكم ومتشابه وامثال فاحلوا حلاله وحرموا حرامه واعملوا بمحكمه وآمنوا بمتشابهه واعتبروا بامثاله اخرجه الديلمى عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه وقال عليه السلام كان الكتاب الاول ينزل من باب واحد على حرف واحد ونزل القرءآن من سبعة على سبعة احرف زجرا وامرا وحلالا وحراما ومحكما ومتشابها وامثالا فاحلوا حلاله وحرموا حرامه وافعلوا ما امرتم به وانتهوا عما نهيتم عنه واعتبروا بامثاله واعملوا بمحكمه وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنا به كل من عند ربنا اخرجه ابن جرير والحاكم وصححه وابو نصر السجزى فى الابانة عن ابن مسعود رضى الله عنه وقال عليه الصلاة والسلام علم القرءآن على ثلاثة اجزآء حلال فاتبعه وحرام فاجتنبه ومتشابه يشكل عليك فكله الى عالمه اخرجه الديلمى عن معاذ رضى الله عنه وايضاح ذلك ان العاقل المنصف اذا نظر فى قوله تعالى ليس كمثله شئ وهو السميع البصير مثلا فحيث انه يهتدى من طريق فكره الى ان الحق واجب الوجود لذاته وانه لا شريك له فى وجوب وجوده يدرك معنى ليس كمثله شئ على الوجه اللائق لطوره ثم اذا اتى الى قوله وهو السميع البصير رأى انه ان ابقاه على ظاهره الذى يفهمه منه اهل اللسان لم يهتد الى الجمع بينه وبين قوله ليس كمثله شئ والقرءآن لا اختلاف فيه فانه نزل يصدق بعضه بعضا فقد اخرج ابن سعد وابن الضريس فى فضائله وابن مردويه عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خرج على قوم يتراجعون فى القرءآن وهو مغضب فقال بهذا ضلت الامم قبلكم باختلافهم على انبيائهم وضرب الكتاب بعضه ببعض فان القرءآن لم ينزل ايكذب بعضه بعضا ولكن نزل ان يصدق بعضه بعضا فما عرفتم منه فاعملوا به وما تشابه عليكم فآمنوا به وان سلك فيه مسلك التأويل وصرفه عن ظاهره الذى يفهمه اهل اللسان عارضه ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يؤولها للصحابة ولا امرهم بالتأويل وانما امرهم بالايمان بالمتشابه فلو كان ثم تأويل لم يهتد اليه اهل اللسان لبينه لهم النبى صلى الله عليه وسلم فانه مأمور بالتبليغ وان يبين للناس ما نزل اليهم او ثمة تأويل يعرفه اهل اللسان لكان احق الناس بذلك واعلمهم به الصحابة فان القرءآن بلغتهم نزل ولم ينقل الينا عن احد منهم تأويل شئ من المتشابهات وانما نقل عنهم الايمان بها من غير تفتيش حتى ان عمر رضى الله عنه ضرب صبيغا التميمى الذى كان يسأل عن متشابهات القرءآن حتى شجه وجعل الدم يسيل على وجهه ولا شك ان اقوم الطرق وانجاها ما سلك عليه النبى

صلى الله عليه وسلم واصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ولهذا قال ستفترق امتى على ثلاث وسبعين ملة كلها فى النار الا واحدة قالوا من هى يا رسول الله قال الذين هم على ما انا عليه واصحابى فالعاقل المنصف اذا نظر هذا النظر راى انه ان سلك فى المتشابهات مسلك التأويل فقد انحرف عن سوآء السبيل الذى عليه النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه وان ابقاها على ظاهرها لم يهتد الى وجه الجمع بينها وبين ليس كمثله شئ من طريق فكره فيقع فى التحير ان كان حاذقا منصفا فلا يسعه الا الايمان والسلوك على المنهج الذى سلك عليه النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه ان كان ناصحا نفسه فانه به يسلم من ورطتى التشبيه والتأويل بمجرد الفكر والنظر فيما هو ورآء طور العقل وفوق حده فانا لا نشك ان الله تعالى قد امرنا باتباع النبى صلى الله عليه وسلم ووعدنا عليه الاهتدآء ووعده حق فقال تعالى فآمنوا بالله ورسوله النبى الامى الذى يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون ولا يتحقق منا الاتباع الكامل الذى يترتب عليه الاهتدآء الكامل الا اذا اتبعناه فيما حده لنا فنمشى حيث مشى بنا ونقف حيث وقف بنا وننظر حيث قال لنا انظروا ونسلم فيما قال لنا سلموا ونعقل فيما قال لنا اعقلوا ونؤمن فيما قال لنا آمنوا فنفصل فيما فصل ولا نتعدى الى غير ما ذكر ولا نتفكر فى آية قد امرنا بالايمان بها ولا نعرض عن النظر فيما امرنا بالتفكر فيها فانه ما امرنا بالايمان بآية الا وقد علم ان التفكر فيها لا يرجع صاحبه بطائل وان السلامة فى الايمان فان ما ورآء طور العقل لا يدرك الا بنور النبوة او الولاية وفى ذلك النور ينكشف وجه الجمع بين ليس كمثله شئ وبين وهو السميع البصير بحيث لا يحوم حوله شائبة منافاة اصلا وذلك الجمع الذى يدرك بهذا النور غير الجمع الذى يحصله العقل بالتأويل من طريق الفكر وغير التشبيه الذى وقع فيه اهل التشبيه فان ادراك الراسخين فى العلم لمعانى المتشابهات وان سماه الله تأويلا لكنه ليس مثل تأويل العقل بالنظر الفكرى من صرف الاية عن الظاهر المفهوم منه عند اهل اللسان ومع ذلك فليس فيه التشبيه الذى يقع فيه اهل التشبيه ومن هنا كانت المتشابهات محيرة للعقول من طريق افكارها فليسلك العاقل مسلك الايمان بالمتشابهات كما سلك عليه الصحابة والسلف الصالح وليمتثل امر النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنا به كل من عند ربنا فلقد نصح الامة ابلغ نصح فجزاه الله عنا خير ما جزى به نبيا عن قومه ورسولا عن امته وصلى الله عليه كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون (انتهى الى هنا من قصد السبيل للشيخ الفاضل ابراهيم الكردى صاحب الرسائل المشهورة فى التصوف (ما يتعلق بكيفية نزول القرءآن العظيم وكيفية الفاظه وكيفية نزول سائر الكتب الالهية) قال الامام عفيف الدين سليمان بن السبع بن سعيد بن محمد بن مسعود الكازرونى السبتى فى اول كتابه المسمى بشفاء الصدور فى ايضاح بيان الامور

لمعجزات الرسول حيث عد شروط الرسالة والمعجزة على ما عليه المتكلمون من اهل
السنة ما نصه فمن معجزاته عليه السلام القرءآن المبين الذى خص الله به نبينا محمدا
صلى الله عليه وسلم وجعله معجزته وانزل عليه بالروح الامين منجما على مقتضى الازمان
والاوقات وهو كلام نفسى ازلى ابدى لاهو ولا غيره قائم بذاته تعالى وهو لم يدون
فى عصره عليه السلام كما روى عن عبادة بن الصامت وزيد بن ثابت وعقبة بن عامر
وطلحة بن عبيد الله انهم قالوا القرءآن لم يدون فى عصره عليه السلام وكان بعض
الصحابة حفظ سورة وبعضهم آيات واكثرهم حفظا على بن ابى طالب وعبد الله بن
عباس وابى بن كعب رضوان الله عليهم اجمعين وبعد انتقاله صلى الله عليه وسلم الى
العالم العلوى اجتمعت الخلفاء واشراف الصحابة عند ابى بكر الصديق رضى الله عنه
وعنهم فتشاوروا فى الامور فقال على رضى الله عنه اول ما فرض علينا جمع كتاب الله
تعالى وتدوينه واستحسنوا كلامه فشرعوا التدوينه وفى ذلك المجلس سئل منهم عن
كيفية نزول القرءآن فقالت الخلفاء الاربعة واتفقت عليه كلمتهم انه اذا اراد الله انزال
سورة او آية نظر بصفة العلم فى قلب جبريل عليه السلام فحصل فيه علم ضرورى ثم نظر
بصفة الكلام ففتق الله لسانه عليه السلام على الفاظ القرءآن مع النظم فانزله على
نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فهذه الرواية مذكورة فى كتاب الموطأ لمالك بن انس
رحمه الله وهو شيخ شيخنا رضى الله عنهم انتهى لان جبريل عليه السلام جعل
امينا لتبليغه الى محمد صلى الله عليه وسلم وهو مرسل منه تعالى مأمور بتبليغه الى
الثقلين كافة ليتعبدوا به الى الله تعالى واقاموا به الحجة وقطعوا به الاعذار وهو من اجل
آيات فى الارض والسموات الدالات على خالقها وابدعها وابهرها للعقول واعجبها
واظهرها آية باقية لا تتغير ولم يقدر احد ان يغيرها ولا احد على معارضتها ممن تقدم
ولا من تأخر وهو قوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يريد لا يزاد فيه
ولا ينقص منه بمعارضة وتغيير وقد قطع الله بعجزهم عنه قبل ان يمتحنوا بظهور
عجزهم عنه وامر نبيه عليه السلام ان يعلمهم انهم لا يأتون بسورة من مثله ولو كان
بعضهم لبعض ظهيرا ولو لم يأت صلى الله عليه وسلم بمعجزة غير القرءآن لكان من اعظم
المعجزات الخارقة للعادات اذ هو كلام الحكيم الحميد مع ان لكل آية منه بحصر
المعانى ويتضمن الاخبار عن الغيوب مع بديع النظم والجزالة معجزة فى نفسها لان
الناظم هو الله تعالى كما مر وسائر الكتب والصحف الالهية ليست نزولها كنزول
القرءآن العظيم كما ذكرت كيفية نزوله على ما هو الصحيح لان كيفية نزول التوراة على
الاصح والاقوى على ما روى مقاتل وعطاء والكلبى والضحاك والحسن البصرى
رحمهم الله وهم يروون عن على وابن عباس وزيد بن ثابت رضوان الله تعالى عليهم
اجمعين انهم قالوا ان التوراة انزلت يوم النحر وكيفية نزولها لما اتى موسى عليه السلام

الى الطور فجاء جبريل عليه السلام وقلع قطعة من صخرة صماء وجعلها سبع قطع
فمسح عليها فجعلت مثل الالواح لونها لون الزمرد فقال لموسى عليه السلام اكتب
على هذه فقال اى شئ اكتب فقال اكتب ما الهم الله فى قلبك واوحى فقال موسى
عليه السلام ليس عندى دواة فقال اكتب باصبعك فكتب موسى عليه السلام
بالسبابة عبارة فى اللوح الاول على لغة عبرانية فى السطر الاول الحمد لله الذى خلق
الارض وجعل الظلمات والنور وهو الواحد لا شريك له وفى الثانى انى انا الرحمن الرحيم
وفى الثالث انا التواب الرحيم وفى الرابع لا تشركوا بى شيأ ولا تقولوا قول الزور ولا
تعقوا الوالدين وفى الخامس لا تزنوا ولا تقطعوا السبل ولا تسرقوا شيأ ولا تسرفوا
ساعة من اعماركم وفى السادس ولا تسرفوا اموالكم بالباطل فان الله لا يحب الاسراف
وفى السابع كلكم من صلب واحد فامنوا برب واحد وكتابه ورسله وانبيائه الذين
ارسلوا وبعثوا من قبلى ومن بعدى يرسلون ويبعثون حتى يبعث رجل من نسل عمنا
اسمعيل عليه السلام وهو رسول عربى قرشى هاشمى وسط القامة ادعج العينين اطول
الناس باعا وانورهم وجها واقدمهم خلقا واول الانبياء والرسل فى فطرة الارواح
وآخرهم فى البعثة لا نقصان فى شريعته ودينه مولده بمكة اسمه محمد وابوه عبد الله
وهو خاتم النبيين ومرسل الى الثقلين وكتابه القرءآن وهو افضل بنى آدم وكتابه اشرف
الكتب واتمها وامته خير امة ثم كتب صفة العبادات واركان الدين واحكام الشريعة
الى ان تم اللوح الاول وكتب عليه السلام على سائر الالواح الستة من انباء الخلق
واخبار القرون الماضية والالفاظ المذكورة فيها الفاظ موسى عليه السلام ضمنت
المعانى التى الهمها الله تعالى فى قلبه عليه السلام وكذلك الانجيل تكلم المسيح عليه
السلام بالالهام كلمات يسيرة سمعوها تلاميذه منه عليه السلام وكتبوها ثم ضموا اليها
اخبار المسيح عليه السلام وما جرت عليه من احواله من لدن مولده الى آخر امره
مثل مولد نبينا صلى الله عليه وسلم ومبعثه ومغازيه والزبور الفاظ منسوبة الى داود
عليه السلام من التحاميد والتسابيح وغيرها وهو ايضا كلام الله تعالى كتب داود
عليه السلام عبارة عما الهمه الله تعالى فى قلبه من المعانى فالفاظ التوراة والانجيل
والزبور الفاظ موسى وعيسى وداود عليهم السلام ولذلك غيرت اليهود التوراة وحرفت
ورفعوا منها اسماء الانبياء عليهم السلام واوصاف الذين بعثوا بعد موسى عليهم السلام
وانكروا كلهم الا داود وزكريا وغيرت النصارى الانجيل وحرفت ورفعوا منه ما يخالف
طبائعهم الفاسدة وانكروا بشارة المسيح عليه السلام ببعثة نبينا واوصافه
واسمه صلى الله عليه وسلم واما القرءآن العظيم فلا يتغير ولا قدرة لاحد ان يغيره ويبدله
لان الفاظه التى تكسو المعانى المذكورة ليست بالفاظ محمد عليه السلام لانه
تعالى فتق لسان جبريل عليه السلام على الفاظ القرءآن منظوما منجما فانزله

على محمد صلى الله عليه وسلم وقرأه جبريل عليه السلام بالمشافهة فلما قرأفهم عليه السلام معانيه على مراده تعالى بالالهام والوحى على قلبه عليه السلام فاذا كان نزول القرءآن هكذا لايمكن تغييره لان الناظم الحقيقى هو الله تعالى حين فتق لسان جبريل عليه السلام على الالفاظ المنظومة التى تكسو المعانى وهى كلامه النفسى غير مخلوق ونزول سائر الكتب ليس كنزول القرءآن وانما نزولها كما ذكرناه ولذا غيروها كما ذكرنا هذا خلاصة ماذكره رحمه الله من عد انواع البلاغات والاخبار عن المغيبات واقسام الخواص من المعجزات التى يتضمنها القرءآن العظيم وانما لخصنا منها ما يتعلق بكيفية النزول والالفاظ اعلم ان اعظم المعجزات واشرفها واوضحها دلالة القرءآن الكريم المنزل على نبينا صلوات الله عليه وسلامه لان الخوارق فى الغالب مغايرة للوحى الذى يتلقاه النبى وتأتى به المعجزة شاهدة وهذا ظاهر والقرءآن هو بنفسه الوحى المدعى وهو الخارق المعجز فدلالته فى عينه ولا يفتقر الى دليل اجنبى عنه كسائر الخوارق مع الوحى فهو اوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم ما من نبى الا اوتى من الايات ما مثله آمن عليه البشر وانما كان الذى اوتيته وحيا اوحى الى فانا ارجو ان اكون اكثرهم تابعا يوم القيامة يشير الى ان المعجزة متى كانت بهذه المثابة فى الوضوح وقوة الدلالة وهو كونها نفس الوحى كان المصدق لها اكثر لوضوحها فكثر المصدق المؤمن وهم التابع والامة والله تعالى اعلم ويدلك هذا كله على ان القرءآن من بين الكتب الالهية انما تلقاه نبينا عليه السلام متلوا كما هو بكلماته وتراكيبه بخلاف التوراة والانجيل وغيرهما من الكتب السماوية فان الانبياء يتلقونها فى حال الوحى معانى ويعبرون عنها بعد رجوعهم الى الحالة البشرية بكلامهم المعتاد لهم ولذلك لم يكن فيها اعجاز فاختص الاعجاز بالقرءآن وتلقيهم لكتبهم مثل ما يتلقى نبينا عليه السلام المعانى التى يسندها الى الله تعالى كما يقع فى كثير من رواية الاحاديث قال صلى الله عليه وسلم فيما روى عن ربه ويشهد لتلقيه القرءآن متلوا قوله تعالى لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه وقرءآنه وسبب نزولها ما كان يقع من بداره الى تدارس الاية خشية من النسيان وحرصا على حفظ ذلك المتلو المنزل فتكفل الله له بحفظه بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون هذا هو معنى الحفظ الذى اختص به القرءآن لا ما يذهب اليه العامة فانه بمعزل عن المراد وكثير من الاى يشهد لك بانه نزل قرءآنا متلوا معجزا بسورة منه ولم يقع لنبينا عليه السلام من المعجزات اعظم منه ومن ايلاف العرب على دعوته لو انفقت ما فى الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم فاعلم هذا وتذكره تجده صحيحا كما قررت لك وتأمل ما يشهد لك به من ارتفاع رتبته على الانبياء وعلو مقامه صلى الله عليه وسلم من مقدمة ابن خلدون فى آخر بحث النبوة فى انه

لا يكفر احد من اهل القبلة قال القاضى عضد الدين عبد الرحمن بن احمد بن عبد الغفار ابن احمد الشيرازى الايجى فى المقصد الخامس من المرصد الثالث من الموقف السادس من كتابه المواقف ما نصه المقصد الخامس فى ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة قال السيد الشريف المستغنى كالشمس عن التعريف المشتهر فى الاصقاع بلقبه الشريف زين الدين ابو الحسن على بن محمد بن على الحسينى الجرجانى الحنفى قدس الله روحه ونور ضريحه فى شرحه فان الشيخ ابا الحسن قال فى اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه الصلاة والسلام فى اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعى انه قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر فى كتاب المنتقى عن ابى حنيفة رضى الله عنه انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازى مثل ذلك عن الكرخى وغيره انتهى ثم قال السيد فى اواخر المقصد الخامس المذكور واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعرى والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقائد الفرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه وتعالى او الى حلوله فى بعض اشخاص الناس او الى انكار نبوة محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم او الى ذمه واستخفافه او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية انتهى وقال الامام ابو حامد الغزالى فى كتابه فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة الوصية ان تكف لسانك عن اهل القبلة ما امكنك ما داموا قائلين لا اله الا الله محمد رسول الله غير مناقضين لها والمناقضة تجويزهم الكذب على الرسول بعذر او بغير عذر انتهى وجميع ما ذكره السيد قدس سره من جزئيات المناقضة وعليه ينبغى ان يحمل قول الاشعرى والاسلام يجمعهم فان من قال لا اله الا الله واعتقد الوهية غير الله يجعل الله علما على مخلوق وعلم ذلك منه لم يكن ممن يعمه الاسلام حقيقة وهو ظاهر والله اعلم قال صاحب المواقف فى آخر الكتاب ولا نكفر احدا من اهل القبلة الا بما فيه نفى الصانع القادر العليم او شرك او انكار ما علم مجيئه صلى الله عليه وسلم به ضرورة او انكار المجمع عليه كاستحلال المحرمات قال السيد فى الشرح التى اجمع على حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل فيما ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعيا ففيه خلاف قال فى المواقف واما ما عداه اى ما عدا ما فيه نفى الصانع وما عطف عليه فالقائل به مبتدع غير كافر وقال فى عقيدته الصغرى المسماة عيون الجواهر بعد عد المذكورات فى المواقف واما غير ذلك فالقائل به مبتدع وليس بكافر كالتجسيم انتهى قال الجلال الدوانى فى شرحها

اى القول بانه جسم بلا كيف واما المصرحون بالجسمية المثبتون لوازمها من غير
تستر بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح به الرافعى وذكره العلامة الشريف فى اول شرح
المواقف انتهى وقال الدوانى قبل هذا ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا
كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبة الى حيز ليس كنسبة الاجسام الى احيازها
وهكذا ينتفى خواص جميع الجسم عنه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون
بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظواهر الكتاب
والسنة انتهى اقول قدمر فى مبحث الرؤية مافيه كفاية لتحقيق هذا المقام لمن آمن
وانصف فان التحقيق عقلا ونقلا وكشفا هو ان الحق منزه عن الصورة مع جواز تجليه
فى اى صورة شاء فكل ماورد فى ظواهر الكتاب والسنة انما هو بيان لمراتب التجليات
التى لا تنافى عظمة الحق سبحانه وكماله وقدسه لان الصورة من لوازم ذاته تعالى
وهذا مثار الشبهة ومزلة الاقدام فمن وفق للجمع بين التنزيه بليس كمثله شئ مع الايمان
بالتجلى فيما يشاء الحق من الصور فقد وفق لكمال الايمان ومن وقع فى احد الطرفين
فهو على نصف الامر بشرطه والله اعلم هذا ومن المقرر فى الفقه ان من نفى الصانع
او اعتقد حدوثه اوقدم العالم او نفى ماهو ثابت للقديم اجماعا كاصل العلم مطلقا
او بالجزئيات او اثبت له ماهو منفى عنه اجماعا كاللون او الاتصال بالعالم والانفصال
عنه قال الشيخ ابن حجر الهيتمى فى التحفة فدعى الجسمية او الجهة ان زعم واحدا
من هذه كفر والا فلا لان الاصح ان لازم المذهب ليس بمذهب ونوزع فيه بما لا يجدى
وظاهر كلامهم هنا الاكتفاء بالاجماع وان لم يعلم من الدين بالضرورة والوجه
انه لابد من التقييد به ايضا ومن ثمة قيل اخذا من حديث الجارية يغتفر نحو التجسيم
والجهة فى حق العوام لانهم مع ذلك على غاية من اعتقاد التنزيه والكمال المطلق
الى هنا كلامه اقول ولا يخفى ان اعتقاد الكمال مشترك بين العوام والخواص
من المجسمة كغيرهم فانهم يعتقدون انه واجب الوجود متصف بجميع صفات الكمال
منزه عن جميع صفات النقص اجمالا وانما الخلاف فيما هو كمال او نقص مفصلا والله
اعلم او نفى الرسل او كذب رسولا او حلل محرما بالاجماع وعلم تحريمه من الدين
بالضرورة ولم يجز ان يخفى عليه او عكسه او نفى وجوب مجمع عليه كذلك او عكس كفر
اما مالا يعرفه الا الخواص وما المنكر او مثبته تأويل غير قطعى البطلان او بعد عن
العلماء بحيث يخفى عليه ذلك فلا كفر بجحده لانه ليس فيه تكذيب قال الشيخ ابن حجر
المكى فى التحفة تنبيه من افراد قولنا او مثبته الخ ايمان فرعون الذى زعمه قوم
فانه لا قطع على عدمه بل ظاهر الآية وجوده قال وبما تقرر علم خطأ من كفر القائلين
باسلام فرعون لانا وان اعتقدنا بطلان هذا القول لكنه وان وردت به احاديث وتبادر
من آيات اولها المخالفون بما لا ينفع غير ضرورى وان فرض انه مجمع عليه منا الى هنا

خبر لكنه   صفة آيات

كلامه والفعل المكفر ما تعمده استهزاء صريحا بالدين او جحودا له كالقاء مصحف
بقاذورة او سجود لصنم او شمس او مخلوق آخر قال الشيخ ابن حجر فى التحفة وزعم
الجوينى ان الفعل بمجرده لا يكون كفرا رده ولده نعم ان دلت قرينة قوية على عدم
دلالة الفعل على الاستخفاف كان كان الالقاء لخشية اخذ كافر والسجود من اسير
فى دار الحرب بحضرتهم فلا كفر ثم قال تنبيه وقع فى متن المواقف وتبعه السيد
فى شرحه ما حاصله ان نحو السجود لنحو الشمس من مصدق بما جاء به النبى صلى الله
تعالى عليه وسلم كفر اجماعا ثم وجه كونه كفرا بانه يدل على عدم التصديق ظاهرا ونحن
نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود لغير الله داخل فى حقيقة
الايمان حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد لها
وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان جرى حكم الكفر
عليه فى الظاهر ثم قال ما حاصله ايضا انه لا يلزم على تفسير الكفر بانه عدم تصديق
الرسول فى بعض ما جاء به ضرورة تكفير من لبس الغيار مختارا لانه لم يصدق فى الكل
وذلك لانا جعلنا الشئ الظنى الصادر عنه باختياره علامة على الكفر اى بناء ههنا
على ان ذلك اللبس ردة فحكمنا عليه بانه كافر غير مصدق حتى لو علم انه شده لا لاعتقاد
حقية الكفر لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر فى سجود الشمس انتهى وهو مبنى على
ما اعتمده اولا ان الايمان التصديق فقط ثم حكيا عن طائفة انه التصديق مع الكلمتين
فعلى الاول اتضح ما ذكراه انه لا كفر بنحو السجود للشمس بما مر عن الشارح
ان نحو عدم السجود لغير الله ليس داخلا فى حقيقة الايمان والحاصل ان الايمان
على هذه الطريقة التى هى طريقة المتكلمين له حيثيتان النجاة فى الاخرة وشرطها
التصديق فقط واجراء احكام الدنيا ومناطها النطق بالشهادتين مع عدم السجود
لغير الله ورمى المصحف بقاذورة وغير ذلك من الصور التى حكم الفقهاء بانها كفر
فالنطق غير داخل فى حقيقة الايمان وانما هو شرط لاجراء الاحكام الدنيوية ومن
جعله شطرا لم يرد انه ركن حقيقى والا لم يسقط عند العجز والاكراه بل انه دال على الحقيقة
التى هى التصديق اذ لا يمكن الاطلاع عليها ومما يدل على انه ليس شرطا ولا شطرا
الاخبار الصحيحة يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من ايمان قيل يلزم
ان لا يعتبر النطق فى الايمان وهو خلاف الاجماع على انه معتبر وانما الخلاف فى انه شرط
او شطر واجيب بان الغزالى منع الاجماع وحكم بكونه مؤمنا وان الامتناع عن النطق
كالمعاصى التى تجامع الايمان وتبعه المحققون على هذا ولم ينظروا لاخذ النووى
بقضية الاجماع ان من ترك النطق اختيارا مخلد ابدا فى النار سواء قلنا انه شطر وهو
واضح او شرط لان بانتفائه تنتفى الماهية لكن اشار بعضهم الى ان هذا مذهب الفقهاء
والاول مذهب المتكلمين ويؤيده قول حافظ الدين النسفى كون النطق شرطا لاجراء

الاحكام لالصحة الايمان بين العبدوربه وهذا اصح الروايتين عند الاشعرى وعليه
الماتريدى انتهى ولا يشكل عليه انه شرط اوشطر لما مر فى معناهما اللائق بمذهب
المتكلمين لا الفقهاء فتأمل ذلك فانه مبهم لا اهم منه انتهى وقال فى الفتح المبين فى شرح
الاربعين فى شرح حديث جبرآئيل واما ما وقع فى شرح مسلم للمصنف يعنى النووى
من نقله اتفاق اهل السنة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين على ان من آمن بقلبه
ولم ينطق بلسانه مع قدرته كان مخلدا فى النار فمعترض بانه لا اجماع على ذلك وبان
لكل من الائمة الاربعة قولا انه مؤمن عاص بترك التلفظ بل الذى عليه جمهور
الاشاعرة وبعض محققى الحنفية كما قال المحقق الكمال بن الهمام وغيره ان الاقرار
باللسان انما هو شرط لاجرآء احكام الدنيا فحسب انتهى ومنه يظهر ان الاعتذار
عن النووى بما نقله عن بعضهم فى التحفة بان هذا مذهب الفقهاء لا يتم فانه
اذا كان لكل من الاربعة قول بان تارك التلفظ مع تحقق التصديق القلبى عنده
مؤمن عاص فاين اجماع الفقهاء قال العلامة ابو محمد محمود بن احمد العينى الحنفى
رحمه الله فى شرح البخارى ان الاقرار باللسان هل هو ركن الايمان ام شرط له فى حق
اجرآء الاحكام قال بعضهم هو شرط لذلك حتى ان من صدق الرسول صلى الله عليه
وسلم فى جميع ما جاء به من عند الله تعالى فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى وان لم
يقر بلسانه وقال حافظ الدين النسفى وهو المروى عن ابى حنيفة رحمه الله واليه
ذهب الاشعرى فى اصح الروايتين وهو قول ابى منصور الماتريدى وقال بعضهم
هو ركن لكنه ليس باصل له كالتصديق بل هو ركن زآئد ولهذا يسقط حالة الاكراه
والعجز قال فخر الاسلام ان كونه ركنا زآئدا مذهب الفقهاء وكونه شرطا لاجرآء
الاحكام مذهب المتكلمين انتهى وفيه تصريح بان كون الاقرار باللسان شرط
لاجرآء الاحكام هو المروى عن ابى حنيفة ومن عطف عليه وكلما كان كذلك
لم يتحقق الاجماع الذى ادعاه النووى من الفقهاء والمتكلمين فلا يصح الاعتذار
المذكور على ان معنى كونه ركنا ان كان كما ذكره فى التحفة وربما يؤيده قول من قال
انه ركن زآئد كان النزاع لفظيا وحينئذ لا يبقى لقول النووى مستند يعتمد عليه فضلا
عن الاجماع والله اعلم ثم نقول قال فى شرح المقاصد ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا
وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم
الاقرار مع المطالبة كافر وفاقا انتهى وقال المحقق ابن الهمام فى المسايرة واتفق
القائلون بعدم اعتبار الاقرار على انه يلزم المصدق ان يعتقد انه متى طولب به اتى به
فان طولب ولم يقر فهو اى كفه عن الاقرار كفر عنادا انتهى والحاصل ان التصديق
القلبى لا يتحقق الا بعد تحقق الاذعان التابع للعلم بصدق دعوى النبى صلى الله عليه
وسلم وكل من قام به الاذعان اذا طولب بكلمة التوحيد لا يتخلف فاذا تخلف

دل ذلك بحسب الظاهر انه لا اذعان عنده سوآء كان عالما بصدق النبى اولا واذا
انتفى الاذعان انتفى التصديق لانه تابع للاذعان الى هنا من قصد السبيل المقصد
الخامس فى ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء
على انه لا يكفر احد من اهل القبلة فان الشيخ ابا الحسن قال فى اول كتاب مقالات
الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام فى اشياء ضلل بعضهم بعضا
وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا
مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعى انه قال لا ارد شهادة احد من
اهل الاهوآء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب
المختصر فى كتاب المنتقى عن ابى حنيفة انه قال لم نكفر احدا من اهل القبلة وحكى
ابو بكر الرازى مثل ذلك عن الكرخى وغيره والمعتزلة الذين كانوا قبل ابى الحسن
تجامعوا فكفروا الاصحاب فى امور سيأتيك تفصيلها فعارضه بعضنا بالمثل
فكفرهم فى امور اخرى ستطلع عليها وقد كفر المجسمة مخالفوهم من اصحابنا ومن
المعتزلة وقال الاستاذ ابو اسحق كل مخالف يكفرنا فنحن نكفرهم والا فلا والذى نختاره
ما هو المختار عندنا وهو ان لا نكفر احدا من اهل القبلة ان المسائل التى اختلف
فيها اهل القبلة من كون الله عالما بعلم اوموجدا لفعل العبد او غير متحيز ولا فى جهة
ونحوها ككونه مرئيا اولا لم يبحث النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عن اعتقاد من
حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم ان صحة دين الاسلام لا يتوقف
على معرفة الحق فى تلك المسائل فان الخطأ فيها ليس قادحا فى حقيقة الاسلام اذ لو
توقف عليها وكان الخطأ قادحا فى تلك الحقيقة لوجب ان يبحث عن كيفية اعتقادهم
فيها لكن لم يجر حديث شئ منها فى زمانه عليه السلام ولا فى زمانهم اصلا فان قيل لعله
عليه السلام عرف منهم ذلك اى كونهم عالمين بها اجمالا فلم يبحث عنها لذلك كما لم يبحث
عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما وما ذلك الا لعلمه بانهم عالمون على
طريق الجملة بانه عالم قادر فكذا الحال فى تلك المسائل قلنا ما ذكرتموه مكابرة لان
الأعراب الذين جاؤا اليه عليه السلام ما كانوا عالمين بانه عالم بالعلم اوبالذات وانه مرئى
فى الدار الاخرة وانه ليس بجسم ولا فى مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد كلها
وانه موجد لها باسرها فالقول بانهم كانوا عالمين بها مما علم فساده بالضرورة واما العلم
والقدرة فهما مما يتوقف عليه ثبوت نبوته لتوقف دلالة المعجزة عليهما فكان الاعتراف
والعلم بها اى بالنبوة دليلا للعلم بهما ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام
الرازى الاصول التى تتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ادلتها على ما يليق
باصحاب الجمل ظاهرة فان من دخل بستانا ورأى ازهارا حادثة بعد ان لم تكن ثم رأى
عنقود عنب قد اسود جميع حباته الا حبة واحدة مع تساوى نسبة الماء والهوآء

وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطرا لى العلم بان محدثه فاعل مختار لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة على صدق المدعى ضرورية ايضا واذا عرفت هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول فثبت ان اصول الاسلام جلية وان ادلتها مجملة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التى اختلف فيها فانها فى الظهور والجلاء ليست مثل تلك الاصول بل اكثرها مما ورد فى الكتاب والسنة ما يخيله المبطل معارضا لما يحتج به المحق فيها وكل واحد منهما يدعى ان التأويل المطابق لمذهبه اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم ولنذكر الان ما كفر به بعض اهل القبلة ولنقص عنها على سبيل التفصيل وفيه ابحاث الاول كفرت المعتزلة فى امور الاول نفى الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة دائما بهذه الصفات الكمالية التى هى العلم والقدرة والحياة ونظائرها فمنكره اى منكر اتصافه بها جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله من جميع الوجوه كفر لكن ليس احد من اهل القبلة يجهله كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلى عالم قادر خالق السموات والارض والجهل من بعض الوجوه لا يضر والا لزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه اى لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحا فى الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال فى معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا ايضا فيها الثانى من تلك الامور انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر اما اولا فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد اما على عينه كالجبائية واما على مثله كالبلخى واتباعه واما على القبيح مطلقا كالنظام ومتابعيه وجعلوا العبد قادرا على فعله فهو اثبات الشريك كما هو مذهب المجوس حيث اثبتوا له شريكا لا يقدر احدهما على مقدور الاخر واما ثانيا فللاجماع المنعقد من الامة على التضرع والابتهال الى الله فى ان يرزقهم الايمان ويجنبهم عن الكفر وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما امكن لوجوبه عليه واما نفس الايمان فليس من فعله بل من فعل العباد كالكفر فلا فائدة فى ذلك الابتهال المجمع عليه قلنا المجوس لم يكفروا بقولهم ان الله لا يقدر على فعل الشيطان بل كفروا لغيره وهو قولهم بتناهى مقدورات الله وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه فى دفعه الى الاستعانة بالملائكة وايضا خرق الاجماع مطلقا ليس بكفر بل خرق الاجماع القطعى الذى صار من ضرورات الدين ثم ان سلمنا ان خرق الاجماع الذى ذكرتموه كفر قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته انه لازم ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كافر الثالث قولهم بخلق القرءآن وفى الحديث الصحيح من قال القرءآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد لا تفيد علما او المراد بالمخلوق هو

المختلق

المختلق اى المفترى يقال خلق الافك واختلقه وتخلقه اى افتراه وهو كفر بلا خلاف والنزاع فى كونه مخلوقا بمعنى انه حادث الرابع قد اجمع من قبلهم من الامة على ان ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد ورد فى الحديث ايضا وهم ينكرونه حيث يدعون انه قد يشاء الله شيأ ولا يكون وقد لا يشاء ويكون قلنا نمنع الاجماع وعلى تقدير ثبوته نمنع كون مخالفه كافرا كما عرفت الخامس قولهم المعدوم شئ اى ثابت متقرر فى الازل فانه تصريح بمذهب اهل الهيولى سيما نفاة الاحوال الذين كانوا قبل ابى هاشم لان ذاته عندهم وجوده يعنى ان نافى الاحوال يلزمهم القول بان ذات الشئ عين وجوده فاذا كانت الذوات عندهم حاصلة فى الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات حينئذ موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا وهذا اشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة الى فاعل فى الجملة قلنا ما ذكرتم الزام للكفر عليهم بما ذهبوا اليه والالزام غير الالتزام واللزوم غير القول به كما عرفت السادس انكارهم الرؤية وقد دل القرءآن على ان منكرها كافر لانه قال تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون قلنا اللقاء حقيقة فى الالتقاء والوصول الى مماسة الشئ وذلك محال فى حقه تعالى فتعين انه فى الاية مجاز فلعل المراد به لقاء ثواب الله لا رؤيته فان المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب الثانى من تلك الابحاث تكفير المعتزلة الاصحاب بامور الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه يسد باب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد واذا جاز عدم استناد فعلنا الينا جاز استناد الحوادث لا الى محدثها اى الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه الى الفاعل هو قياس على حاجة افعالنا فى حدوثها الينا فاذا لم تحتج هى فى حدوثها الينا لم يمكن القياس فالقول به سد لباب اثبات صانع العالم وهو كفر قلنا ليس الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه الى الصانع منحصرا فى القياس المذكور اذ قد تقدم لنا فى اثبات الصانع وجوه خمسة لا يحتاج فيها الى هذا القياس الثانى من تلك الامور نسبة فعل العبد الى الله تعالى لانه يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز حينئذ اظهار المعجزة على يد الكاذب اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبى عليه السلام وجاز ايضا الكذب عليه سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه فى وعده ووعيده وفيه ابطال الشرائع بالكلية قلنا قد اجبنا عنه بما مر من انه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه ومن ان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات الى آخر ما مر فى البحث عن كيفية دلالة المعجزة الثالث اثبات الصفات قول بقدماء متعددة وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلاثة فكيف الستة او السبعة قلنا قد مر جوابه فى بحث القدم واشير اليه فى مباحث الصفات الرابع

قولهم القرآن قديم فانه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا اذ هو مركب
مما لا يجتمع فى الوجود بل ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر قلنا ماذكرتم مشترك
الالزام لان الحروف والاصوات التى يتكلم بها الله تعالى على مذهبكم قد انتفت
وما نتكلم به حروف واصوات اخر فانسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر ايضا ولا مفر
لكم الا ان تقولوا ما نسمعه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله فلا يلزمنا
الكفر فنقول نحن مثله فلا يلزمنا ايضا الثالث من ابحاث التكفير قد كفر المجسمة
لوجوه الاول ان تجسيمه جهل به وقدمر جوابه وهو ان الجهل بالله من بعض
الوجوه لا يضر الثانى انه عابد لغير الله فيكون كافرا كعابد الصنم قلنا ليس المجسم عابدا
لغير الله بل هو المعتقد فى الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به
الشرع على تأويل ولم يؤوله فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة
الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وما ذلك الكفر الا انهم جعلوا غير
الله آلها فلزم الشرك وهؤلاء المجسمة كذلك لانهم جعلوا الجسم الذى هو غير الله
الها قلنا ماذكرتموه ممنوع والمستند ما تقدم من انه اعتقد فى الله ما لا يجوز عليه فلم
يجعل غير الله الها حتى يكون مشركا الرابع من تلك الابحاث قد كفر الروافض
والخوارج بوجوه الاول ان القدح فى اكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن
والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان تكذيب للقرآن وللرسول عليه السلام
حيث اثنى عليهم وعظمهم فيكون كفرا قلنا لا ثناء عليهم خاصة اى لا ثناء فى القرآن
على واحد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس داخلا
فى الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله ولا هم داخلون فيهم عندهم فلا يكون
قدحهم تكذيبا للقرآن واما الاحاديث الواردة فى تزكية بعض معين من الصحابة
والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الاحاد فلا يكفر المسلم بانكارها اونقول ذلك الثناء
عليهم وتلك الشهادة مقيدان بشرط سلامة العاقبة ولم يوجد عندهم فلا يلزم
تكذيبهم للرسول الثانى الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة
وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك العظماء فيكون كافرا قلنا هؤلاء اى من كفر
جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلمون كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم
كفرهم الثالث قوله صلى الله عليه وسلم من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به اى بالكفر
احدهما قلنا آحاد وقد اجتمعت الامة على ان انكار الاحاد ليس كفرا ومع ذلك نقول
المراد مع اعتقاده انه مسلم فان من ظن المسلم انه يهودى اونصرانى فقال له يا كافر
لم يكن ذلك كفرا بالاجماع واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعرى
والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقائد فرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا
كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه او الى حلوله فى بعض اشخاص الناس

اوالى انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم اوالى ذمه واستخفافه اوالى استباحة
المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية من شرح المواقف احتج المعتزلة على نفى
الصفات القديمة التى اثبتها الاشاعرة بان القول بالقدماء المتعددة كفر اجماعا
والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات اى اوصافا ثلاثة قديمة سموها
اقانيم وهى بمعنى الاصول واحدها اقنوم قال الجوهرى واحسبها رومية هى العلم
والوجود والحياة وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم
بالكلمة وقد وقع فى بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو فكيف لا يكفر من
اثبت مع ذاته تعالى سبعة من الاوصاف القديمة المشهورة او اكثر كما اذا ضم اليها
التكوين اوغيره من الصفات الوجودية التى اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما
والجواب انهم اى النصارى انما كفروا لانهم اثبتوها اى الاقانيم المذكورة ذوات
لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم
العلم وهو الكلمة الى المسيح عليه السلام والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات
المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات القديمة فى ذات
واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة
لاثباتهم آلهة ثلاثة كما يدل عليه قوله عقيبه وما من اله الا اله واحد فمن اثبت صفات
متعددة لاله واحد لا يكون كافرا من شرح المواقف قال الشيخ الاكمل فى شرح المقصد
اتفق لى سنة اربعين وسبعمائة اجتماع بحكيم مسيحى فسألنى عن الدليل على كون
نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم الانبياء فذكرت من النقل ما يدل على ذلك
فطلب منى دليلا عقليا فلم يحضرنى فى ذلك الوقت شىء فقال النبوة حكمة والحكمة اما
عملية اوعلمية او جامعة بينهما وحكمة موسى عليه السلام كانت عملية لاشتمالها على
تكاليف شاقة واعمال متعبة وحكمة عيسى عليه السلام كانت علمية لاشتمالها
على التجرد والروحانيات والتصوف المحض وحكمة محمد عليه السلام جامعة بينهما
فالاتى بعده ان كانت حكمته عملية فموسوى وان كانت علمية فهو عيسوى
وان كانت جامعة بينهما فهو محمدى فقد اختتمت عليه النبوة بالضرورة انتهى
والظاهر من هذا هو القبول والتسليم وفيه ان هذا لا يمنع من ان يجئ نبى يقرر شريعة
من قبله فلا يفيد كون نبينا صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء عليهم السلام والمراد هو
هذا من خط الشيخ ابراهيم الوحدى واما شريعة من قبلنا فغير لازم علينا لان النبى
عليه السلام قال شريعتى نسخت كل شريعة والتمسك بالمنسوخ لا يجوز ولان النبى
عليه السلام كان ينتظر الوحى فى الوقائع ولو جاز العمل بالشرع السابق لعمل به ولهذا
لما رأى عمر رضى الله عنه ينظر فى التوراة احمرت وجنتاه غضبا وقال امتهوكون
انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان ابن عمران حيا لما وسعه الا اتباعى من

حدائق الحقائق لابن المرتحل الشافعى فى معنى القوة لفظ القوة معناه المتعارف عند الجمهور هو تمكن الحيوان من الافعال الشاقة ثم نقل منه الى سببه المسمى بالقدرة وهى الصفة التى بها يتمكن الحى من الفعل وتركه بالارادة والى لازمه ايضا وهو كونه بحيث لا ينفعل بسرعة ثم عمم فاستعمل فى كون الشئ مطلقا حيوانا كان او غيره بهذه الحيثية ثم نقل من القدرة الى لازمها بالنسبة الى الفعل المقدور وهو امكان حصوله مع عدمه وهذا المعنى يقابل الفعل بمعنى الحصول من شرح هداية الحكمة لخواجه زاده (المبحث الثامن فى تقرير مذهب الحكماء فى الجنة والنار والثواب والعقاب) اما القائلون بعالم المثل فيقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع من التفاصيل لكن فى عالم المثل لا من جنس المحسوسات المحضة على ما يقول به الاسلاميون واما الاكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والالام العقلية وذلك ان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية كما هو رأى افلاطون اولا كما هو رأى ارسطو فهى ابدية عندهم لا تفنى بخراب البدن بل تبقى ملتذة بكمالاتها مبتهجة بادراكاتها وذلك سعادتها وثوابها وجنانها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال او متألمة بفقد الكمالات وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها على مالها من اختلاف التفاصيل وانما لم تتنبه لذلك فى هذا العالم لاستغراقها فى تدبير البدن وانغماسها فى كدورات عالم الطبيعة لما بها من العلائق والعوائق الزائلة بمفارقة البدن فما ورد فى لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السمعيات فهى مجازات وعبارات عن تفاصيل احوالها فى السعادة والشقاوة واختلاف احوالها فى اللذات والالام والتدرج مما لها من دركات الشقاوة الى درجات السعادة فان الشقاوة السرمدية انما هى الجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة للملكية الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق الخالية عن غايتى الفضل والشرارة فان شقاوتها منقطعة بل ربما لا تقتضى الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس يكون اما لامر عدمى كنقصان غريزة العقل او وجودى كوجود الامور المضادة للكمالات وهى اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلاثة اما بحسب القوة النظرية والعملية فتصير ستة فالذى بحسب نقصان الغريزة فى القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذى بسبب مضاد راسخ فى القوة النظرية كالجهل المركب الذى صار صورة للنفس غير مفارقة عنها فغير مجبور ايضا لكن عذابه دائم واما الثلاث الباقية اعنى النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فتزول بعد الموت لعدم رسوخها اولكونها هيأت مستفادة من الافعال والامزجة فتزول بزوالها لكنها تختلف فى شدة الرداءة وضعفها وفى سرعة الزوال وبطئه فيختلف العذاب بها فى الكم

والكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كمالا فانها لاكتسابها ما يضاد الكمال اولاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال اولتكاسلها فى اقتناء الكمال وعدم اشتغالها بشئ من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال فتبقى فى سعة رحمة الله تعالى خالصة الى سعادة تليق بها غير متألمة بما يتأذى به الاشقياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لا تجوز ان تكون معطلة عن الادراك فلا بد ان تتعلق باجسام اخر لما انها لا تدرك الا بالالات الجسمانية وحينئذ اما ان تصير مباديه صورا لها وتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ واما ان لا تصير وهذا هو الذى مال اليه ابن سينا والفارابى من انها تتعلق باجرام سماوية لا على ان تكون نفوسا لها مدبرة لامورها بل على ان تستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التى كانت معتقدة عندها وفى وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية على حسب ما تتخيلها قالوا ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة من غير ان يقارن مزاجا يقتضى فيضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسمانى والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات لا على وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل الايات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعد الوقوع فى الحكمة الالهية لان للتبشير والانذار نفعا ظاهرا فى امر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الايفاء بذلك التبشير والانذار بثواب المطيع وعقاب العاصى تاكيد لذلك وموجب لازدياد النفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين وان كان ضرا فى حق المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذى يلزمه شر قليل بمنزلة قطع العضو لاصلاح البدن (من شرح المقاصد من الفصل الثانى من المقصد السادس فى السمعيات) قال الفاضل النحرير فى آخر البحث الاول من ذلك الفصل بعد ما اورد ادلة المنكرين لاعادة المعدوم واجوبة المثبتين لها وقد يجاب عن جميع الوجوه بانا نعنى بالاعادة ان يوجد ذلك الشئ الذى هو بجميع عوارضه واجزائه بحيث يقطع كل من يراه بانه هو ذلك الشئ كما يقال اعد كلامك اى تلك الحروف بتأليفها وهيأتها ولا يصير كون هذا معادا فى زمان وذاك مبتدأ فى زمان آخر ولا المناقشة فى ان هذا نفس الاول او مثله وهذا القدر كاف فى اثبات الحشر ولا يبطل بشئ من الوجوه انتهى فى اعادة المعدوم اختلف العقلاء فى ان الشئ اذا عدم وفنى هل يمكن اعادته بعينه مرة اخرى ام لا اما الفلاسفة فقد اتفقوا على انه محال وهو قول ابى حسين البصرى ومحمود الخوارزمى واما جلة مشايخ المعتزلة فقد اتفقوا على ان اعادة المعدوم ممكنة الا انهم فرعوا هذه المسئلة على مذهبهم وذلك لان عندهم المعدوم شئ فالشئ اذا عدم لم تبطل ذاته المخصوصة بل زالت صفة الوجود عنه فلما كانت ذاته المخصوصة باقية حالتى

العدم والوجود لا جرم قالوا اعادة المعدوم جائزة واما اصحابنا فانهم يقولون الشئ
اذا عدم فقد بطلت ذاته وصار نفيا محضا وعدما صرفا ولم يبق له حال العدم هوية
ولا خصوصية ثم انهم مع هذا المذهب قالوا انه لا يمتنع فى قدرة الله تعالى اعادته بعينه
وهذا القول لم يقل به احد من طوائف العقلاء الا اصحابنا والذى يدل على صحة هذا
القول ان الشئ اذا صار معدوما وفانيا بعد العدم بقى جائز الوجود والله تعالى قادر
على جميع الجائزات فوجب القطع بكونه تعالى قادرا على اعادته بعينه بعد العدم
وانما قلنا انه بعد عدمه بقى جائز الوجود لانه قبل عدمه كان جائز الوجود لذاته وهذا
الجواز اما ان يكون من لوازم حقيقته واما ان يكون من عوارض حقيقته فان
كان من لوازم حقيقته وجب ان لا يزول وان كان من عوارض حقيقته كانت تلك
الحقيقة بحيث يجوز عليها ذلك الجواز فينتقل الكلام الى جواز الجواز ولا يتسلسل
بل ينتهى بالاخرة الى جواز هو من لوازم الحقيقة وهذا يقتضى حصول هذا الجواز
حالتى الوجود والعدم فثبت بهذا ان الجواز حاصل ابدا وثبت انه تعالى قادر على كل
الجائزات فقد تقدم اثباته ويلزم من مجموع الامرين كونه تعالى قادرا على اعادة
المعدوم (من الاربعين للامام الرازى رحمه الله) واعلم انا قد ذكرنا ان مطالب مسئلة
المعاد اربعة اولها كيفية تخريب العالم الاصغر وهو الانسان والثانى كيفية عمارته
بعد تخريبه وهو البعث والحشر والنشر والمطلوب الثالث كيفية تخريب العالم الاكبر
وقد بينا بالدليل العقلى جوازه واما الوقوع فلا يمكن ان يؤخذ الا من القرآن
قال الله تعالى فى صفة الارض يوم تبدل الارض غير الارض واما الجبال فقد ذكر
احوالها فى آيات احدها قوله تعالى وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة
وثانيها قوله تعالى اذا رجت الارض رجا وبست الجبال بسا وثالثها وتكون الجبال
كالعهن المنفوش ورابعها وسيرت الجبال فكانت سرابا واما البحار فقال فى صفتها
والبحر المسجور واذا البحار فجرت واما السموات فذكر صفاتها فى آيات احدها يوم
تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا وثانيها اذا السماء انفطرت اذا السماء انشقت
وثالثها وفتحت السماء فكانت ابوابا ورابعها قوله تعالى يوم تكون السماء كالمهل
وقال تعالى فى صفة الشمس والقمر اذا الشمس كورت واذا النجوم انكدرت وقال تعالى
وجمع الشمس والقمر يقول الانسان يومئذ اين المفر واما المطلوب الرابع هو انه تعالى
كيف يعمر هذا العالم الاكبر بعد تخريبه واعلم ان المعتمد فى هذه المسئلة هو انه تعالى
عالم بجميع الجزئيات والكليات قادر على جميع الممكنات فيكون لا محالة قادرا على
خلق الجنة والنار وعلى ايصال مقادير الثواب والعقاب الى المطيعين والمذنبين واما
تفاصيل تلك الاحوال فلا يمكن معرفتها الا من القرآن والاحاديث ونقل بعض
الناس عن سقراط انه قال سبب قيام القيامة ان الارض موضوعة على الماء والماء

على الهواء والهواء على النار والهواء والنار صاعدان بالطبع فبسبب المدافعة
الحاصلة من صعود الهواء والنار بقيت الارض واقفة ثم ان تأثير تلك النار فى الارض
يزداد يوما فيوما فاذا بلغ الغاية حصل الغليان فى البحار وتصاعد الابخرة العظيمة
الحارة منها الى السموات ثم ان حر الشمس من فوق وحر هذه الابخرة المتصاعدة من
تحت يجتمعان ويصير المجموع مؤثرا فى السموات فتصير الافلاك كالنحاس المذاب
وينصب الكل ويكون لها لهب وحرارة فوق الغاية والارواح الشقية المتعلقة بلذات
هذا العالم الجسمانى بقيت ههنا فاحترقت بتلك الاجسام الذائبة الحارة المحرقة
وهذا هو المراد من جهنم ومن عذاب اهل النار وفى هذه المسئلة سوى ما ذكرناه
مذاهب عجيبة ولنكتف بهذا القدر (من الاربعين فى آخر مسئلة المعاد) جمهور حكماء
منكرين امر حشر جسمانى را در اثبات امر معاد اثبات معاد روحانى كرده اند
وروحانى نزد ايشان عبارتست از مفارقت نفس از بدن خود واتصال او به عالم عقلى كه
عالم مجردات اند وسعادت وشقاوت نفس است در انجا بفضائل ورذائل نفسانيه بعضى
در تأويل كلام ايشان كفته اند پوشيده نماند كه نفى اين بعض از حكماء حشر اجساد را
مبنى بر نفى نبوت وتكذيب انبيا نيست كه ايشان بقياس فاسد وظن كاسد
پندارند كه حشر اجساد محالست وسخن انبيا در حشر ارواحست واكر بعضى
از عبارات انبياء عليهم السلام معطى حشر اجساد است براى تفهيم عوامست
چنانچه اهل حق ببرهان صحيح ميدانند كه حق تعالى از صفات جسمانيه مبراست
وتأويل ايات قرآنى كه دلالت بر اتصاف او بصفات مذكوره دارد ميكنند لكن
محقق دوانى در مبحث معاد جسمانى كفته وقال المفسرون فى تفسير قوله تعالى قل
يحييها الذى انشأها اول مرة الآية نزلت هذه الآية فى ابى بن خلف خاصم رسول الله
صلى الله عليه وسلم واتاه بعظم قد رم يفتته بيده وقال يا محمد اترى الله يحيى هذا بعد
ما رم فقال صلى الله عليه وسلم نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقطع عرق التأويل
بالكلية ولذلك قال الامام الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبى صلى
الله عليه وسلم وبين انكار الحشر الجسمانى * ومحققان حكما چنانچه معاد روحانى را
بطريق عقل اثبات ميكنند معاد جسمانى را نيز بروجهى كه انبياء صلوات الله عليهم
وسلامه بيان فرموده اند ومتكلمين بران اقتدا كرده مسلم ميدارند وبوجوب تصديق
آن وجه كه انبياء عليهم السلام فرموده قائلند وبان ايمان آورده اند وشيخ رئيس ابو على
ابن سينا بر قياس ايشان مطلع شده در آخر شفا ونجات كه هر يك كتابيست از تاليفات
تصريح باين معنى كه تصديق حشر اجساد كرده ست ميكويد يجب ان يعلم ان المعاد
منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريقة الشرع وتصديق خبر
النبوة وهو الذى للبدن عند البعث وخراب البدن وخيراته وشروره معلومة لا يحتاج

الی ان یعلم وقد بسطت الشریعة الحقة التی اتانا بها سیدنا ومولانا محمد صلی الله علیه وسلم حال السعادة والشقاوة التی بحسب البدن ومنه ما یدرك بالعقل والقیاس البرهانی وقد صدقت النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقیاس الی الانفس وان کانت الاوهام منا تقصر عن تصورهما الان ※ وبا وجود این تصریح از شیخ رئیس امام محمد غزالی قدس سره که مقتدای علما ورئیس اهل صفا بود نفی معاد جسمانی را بشیخ نسبت فرموده واز جملهٔ منکران معاد جسمانی شمرده است کویا سبب نسبت کردن امام قدس سره شیخ را بنفی معاد جسمانی آنست که چون معاد جسمانی متوقف ابدیت عالم اجسامست درمیان منافات جمع درمیان قول بقدم عالم چنانچه فلاسفه میکویند ومیان حشر جسمانی ممکن نیست که نفوس ناطقه برین تقدیر غیر متناهی آند پس حشر ایشان جمیعا مستدعی ابدان غیر متناهی وامکنهٔ غیر متناهیست وحال آنکه تناهی ابعاد ببرهان وباعتراف ایشان ثابت شده واو شیخ قائلست بازلیت وابدیت این عالم سماویه وعنصریه برهیأتی که هست بران پس امام قدس سره این نسبت بان کرده بعضی کفته اند ظاهر این تصریح از شیخ با وجود انکار او مر معاد جسمانی را چنانکه در کتاب معاد بروجه مبالغه ونفی او در بسط کلام نموده بزعم خود بر نفی او دلائل اقامت کرده بنابر جمعیت میان فلسفه وشریعت که اثبات معاد جسمانی از حیثیتی حکمتست بلکه از حیثیتی شریعت که تمسك بدلائل نقلی نه از وضایف فلسفه است پس اثبات شیخ مر او را در این تصریح نه از مسائل حکمیه است بلکه مراد او جمعیت میان فلسفه وشریعت وپوشیده نخواهد بود که این حشر مذکور بنابر انست که نفوس ناطقه حادث شده باشند نزد حدوث بدن وبعد از فساد او باقی باشند چنانچه مذهب معلم اول واتباع اوست وبعضی کفته اند نفس ناطقهٔ هر بدن با او حادث شده با او نیز فاسد میشود واما افلاطون وکسانی که اتباع اویند بر قدم نفوس ذهاب کرده بتناسخ قائل شده اند ولهذا درین مبحث اختلافات بسیار از بعض حکما که اهل تناسخند واقع شده بعض از ایشان چون هرمس وفیثاغورس وسقراط وبقراط وافلاطون کفته اند نفوسی که مجرد شده از ابدان وطاهر شده از علایق جسمانیه وبعالم قدس جلاله خلاصی یافته آن نفوس کامله اند که جمیع کمالات ایشان از قوة بفعل آمده واز کمالات ممکنه بالقوة چیزی مر ایشانرا نمانده باشد اما نفوس ناقصه که از کمالات بالقوة چیزی درومانده باشد پس ان نفوس لاجل تحصیل کمالات ممکنه در ابدان انسانیه مترددانند از بدنی ببدنی منتقل میشوند تا کمالات ایشان از علوم واخلاق بغایت رسد پس در وقتی که مجرد ومطهر شده قطع تعلق از ابدان میکنند واین انتقال را نسخ کویند وبعضی کویند که کاه تنزل بابدان حیوانیه کرده از بدن انسانی ببدن حیوانی که مناسب اوست منتقل میشود چنانکه از بدن شجاع ببدن شیر منتقل

شود واز بدن جبان ببدن خرکوش واین را مسخ کویند وبعضی کفته که کاه تنزل باجسام نباتیه میکند واین را رسخ میکویند وجمعی که تجویز نقل بجماد میداشته اند چون معادن وبسائط ※ آنرا فسخ میکویند وایشان کفته اند که این تنازلات مذکوره مراتب عقوباتند ودرکات جهنم که وارد شده عبارت از انند واما متصاعد مر کامل کشتن را در جمیع صفات از ابدان تخلص یافته بعالم قدس پیوندند چنانچه کذشت وکاه بود که مر بقاء حاجت ایشانرا باستکمال متعلق باجرام سماویه نیز میشوند وپوشیده نماند که این ظنون فاسده واوهام کاسده رجم بالغیبند که مبنی بر قدم نفوس وتجرد ایشان وحال آنکه متکلمین همه را ابطال کرده اند چنانچه در جای خود مبین شده وبعضی کفته اند که بعض سخنان صوفیه رنك تناسخ دارد وایشان ابعد طوائف اند ازین مذهب لیکن به بروز قائلند وحضرت نوربخش میفرماید الفرق بین التناسخ والبروز ان التناسخ وصول الروح اذا فارق من جسد الی جنین قابل للروح یعنی فی الشهر الرابع من سقوط النطفة وقرارها فی الرحم وکانت تلك المفارقة من جسد والوصول الی آخر معا من غیر تراخ والبروز ان یفیض روح من ارواح الکمله علی کامل کما تفیض علیه التجلیات وهو یصیر مظهره ویقول انا هو ※ واما منکران معاد مطلقا انانند که میکویند نفس مزاجیست پس در زمان موت انسان نفس هم منعدم میشود واعادهٔ معدوم نزد ایشان محالست ودر شرح مواقف مذکور است واعلم ان الاقوال الممکنة فی مسئلة المعاد لا تزید علی خمسة الاول ثبوت المعاد الجسمانی فقط وهو قول اکثر المتکلمین النافین للنفس الناطقة والثانی ثبوت المعاد الروحانی وهو قول الفلاسفة الالهیین والثالث ثبوتهما معا وهو قول اکثر المحققین کالحلیمی والغزالی والراغب وابی زید الدبوسی ومعمر من قدماء المعتزلة والجمهور من متأخری الامامیة وکثیر من الصوفیة فانهم قالوا الانسان بالحقیقة هو النفس الناطقة وهی المکلف المطیع والعاصی والمثاب والمعاقب والبدن یجری مجری الآلة والنفس باقیة بعد فساد البدن فاذا اراد الله حشر الخلائق خلق لکل واحد من الارواح بدنا متعلقا به ویتصرف فیه کما کان فی الدنیا والرابع عدم ثبوت شیء منهما وهذا قول قدماء الفلاسفة الطبیعیین والخامس التوقف فی هذه الاقسام وهو منقول عن جالینوس فانه قال لم یتبین لی ان النفس هل هی المزاج فیعدم عند الموت ویستحیل اعادتها او هی جوهر باق بعد فساد البدن فیمکن المعاد انتهی الی هنا من شرح جام کیتی نما فی سورة المؤمنین اعلم ان النفوس الانسانیة سواء جعلناها مجردة او مادیة حادثة عندنا لکونها اثر القادر المختار وانما الکلام فی ان حدوثها قبل البدن لقوله صلی الله علیه وسلم خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفی عام او بعده لقوله تعالی بعد ذکر اطوار البدن ثم انشأناه

خلقا آخر اشارة الى افاضة النفس ولا دلالة فى الحديث مع كونه خبر واحد على ان المراد بالارواح النفوس البشرية او الجواهر العلوية ولا فى الآية على ان المراد احداث النفس او احداث تعلقها بالبدن كذا فى شرح المقاصد اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت فى القبر نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار والآثار لكن توقفوا فى انه هل يعاد الروح اليه ام لا وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع وانما ذلك فى الحياة الكاملة التى يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا ان الله تعالى لم يخلق فى الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لا يعرف حياته كمن اصابته سكتة ويشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ما ورد فى الحديث (من شرح المقاصد) اختلف اللغويون فى اشتقاق اسم الوزارة على اقوال فقيل انها مأخوذة من الوزر الذى هو الملجأ ومنه قوله تعالى كلا لا وزر الى ربك يومئذ المستقر وقيل من الازر وهو الظهر لان الملك يقوى بوزيره وقيل من الوزر وهو العناء والثقل ومنه قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك وقيل من الوزر الذى هو الاثم لشدة ما فى الوزارة من ارتكاب المأثم فكان وزير الملك يتحمل اوزاره (من الكشكول) قال الشيخ الامام السالك المحقق العارف الصوفى ابو بكر بن اسحق الكلاباذى فى كتابه الموسوم بمعانى الاخبار حدثنا ابو احمد بكر بن محمد بن حمدان ثنا ابو العباس احمد بن محمد بن عيسى البرتى ثنا ابو سليمان الجوزجانى ثنا محمد بن الحسن ثنا ابو حنيفة عن زياد بن علاقة عن عبد الله بن الحارث عن ابى موسى الاشعرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فناء امتى بالطعن والطاعون قيل يا رسول الله الطعن قد عرفناه فما الطاعون قال وخز اعدائكم من الجن وفى كل شهيد قال الشيخ رحمه الله ان الله تعالى اختص المؤمن لنفسه وصرفه فى محابه وجعل كل احواله خيراله واراد به الخير فى كل ما اصابه من ضراء وسراء والم ولذة وقيض له من يواليه ارادة الخير به من ملك يستغفر له ونبى يشفع له ومؤمن يعاونه وجعل له من يعاديه ارادة الخير به من شيطان يزله وعدو يقاتله وجنى يخزه وهو عز وجل حافظ وناصر ولاعدائه مخز قاهر وقد قال عليه السلام عجبا لامر المؤمن ان امر المؤمن كله خيرله وليس ذلك لاحد الا للمؤمن فان اصابته سراء فشكر كان خيراله وان اصابته ضراء فصبر كان خيراله وقال عليه السلام فكما يديل الله المؤمن على عدوه من شياطين الانس مرة ويديل عليه عدوه اخرى كما قال تعالى وتلك الايام نداولها بين الناس وكله ارادة الخير به كذلك يديله على عدوه من شياطين الجن مرة ويديلهم عليه اخرى فيخزونه ويطعنونه ليفوز بالشهادة عليه والحياة الدائمة عند ربه وهو الطاعون الذى يصيبه وكما جاز ان يطعنه عدوه الظاهر له برمحه وسيفه وقتا من الاوقات وهو له مناصب ابدا يطلب غرة وينتهز فرصة فيمنع الله المؤمن من عدوه الظاهر له بالرعب الذى يطرحه

فى قلب عدوه وبما اعطاه مما يرهب به عدوه مما يستطيع من قوة ومن رباط الخيل وبانصاره المؤمنين واوليائه المقاتلين صفا كأنهم بنيان مرصوص ارادة الخير به ثم يسلط عدوه عليه اذا شاء ارادة الخير به فيطعنه فيقتله وربما يستولى على ديار المسلمين واموالهم كذلك يمنع الله المؤمنين من عدوهم الذى لا يراه المؤمن وعدوه يراه بالمعقبات والحفظة اذا شاء ثم يسلط عليه هذا العدو اذا شاء فيخزه فيقتله وهو الطاعون الذى قال عليه السلام وهما طعنان طعن نافذ من عدو ظاهر هو شيطان الانس وطعن غير نافذ من عدو خاف وهو شيطان الجن وهو الوخز واما ما جاء فى الحديث الآخر الذى هو ثنا محمد بن محمد بن محمود حدثنا نصر ثنا عمار ثنا سلمة قال حدثنى محمد بن اسحق عن ابان بن ابى صالح عن شهر بن حوشب الاشعرى عن رابة رجل من قومه وكان شهد طاعون عمواس قال لما اشتعل الوجع قام ابو عبيدة بن الجراح خطيبا فى الناس فقال ايها الناس ان هذا الوجع رحمة ربى ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم وان ابا عبيدة يسأل الله ان يقسم له منه حظه قال فطعن فمات واستخلف على الناس معاذ ابن جبل فقام خطيبا بعده فقال ايها الناس ان هذا الوجع رحمة ربكم ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم وان معاذا يسأل الله ان يقسم لآل معاذ منه حظهم فطعن فى راحته فلقد رايته ينظر اليها ثم يقبل ظهر كفه ثم يقول ما احب ان لى فيك شيأ من الدنيا فلما مات استخلف على الناس عمرو بن العاص فقام فينا خطيبا فقال ايها الناس ان هذا الوجع اذا وقع فانما يشتعل اشتعال النار فتجبلوا منه فى الجبال فسماه فى هذا الحديث وجعا والوباء والوجع مرض كسائر الامراض التى تصيب الناس من تباغى الطبائع وغلبة بعض الامشاج وان لم يكن هنالك طعن انسان ولا وخز جن فيجوز ان يكون الطاعون على ضربين منه داء ومنه وجع ووباء يقع من غلبة بعض الامشاج الذى هو الدم او الصفراء اذا احترق او غير ذلك من غير سبب يكون من الجن ومنه ما يكون من وخز الجن كما يكون القرح داء ووجعا يصيب الانسان من احتراق الدم وغلبة الامشاج فيحرق له الجلد ويشرج وان لم يكن هنالك طعن من الانسان ومنه ما يكون من طعن الانسان قال الله تعالى وان يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وقد قرئ بضم القاف وفتحه والقرح بالفتح الجراح والقرح بالضم الخراج ويسمى الطعن والخراج قرحا كذلك سمى النبى صلى الله عليه وسلم وصاحباه ابو عبيدة ومعاذ الطاعون الذى هو وخز الجن داء ووجعا ومعنى قوله دعوة نبيكم ما جاء فى الحديث عن ابى قلابة عبد الله بن زيد الجرمى انه كان يقول بلغنى من قول ابى عبيدة وقول معاذ ان هذا الوجع رحمة ربكم ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم فكنت اقول كيف دعا به رسول الله صلى الله عليه وسلم لامته حتى حدثنى من لا اتهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه سمعه منه جاءه جبريل فقال ان فناء امتك يكون

يطعن اوطاعون قال فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فبالطاعون مرتين فعرفت انها التى قال ابو عبيدة ومعاذ ويكون المعنى فى دعوته عليه السلام ان يكون بالطاعون انه اخبران فناء امته باحد هذين الشيئين فعلم عليه السلام ان الطعن انما يكون من اعدآء الدين الذين هم الكفار ومن اعدآء الدنيا الذين هم اهل القبلة وفى طعن الكفار غلبة الكفر وقهر الدين واهله وفى طعن اهل القبلة فساد الدنيا وهلاك الفريقين وفناؤهما فالمحق منهما هلاكه فساد الدين وان سعد المطعون به والمبطل منهما هلاكه شقاوة المقتول وان ظهر الدين به وفى المطعون فناء اهل الدين مع سلامة الدين ومن بقى من اهله ويجوز ان يكون المراد دعوة الشهادة فانه عليه السلام كان يسأل الله الشهادة لاصحابه انتهى من الكتاب المذكور وفى حديث انس وعائشة رضى الله عنهما قيل يارسول الله هل يكون مع الشهدآء يوم القيامة غيرهم فقال نعم من ذكر الموت فى كل يوم عشرين مرة وفى لفظ آخر الذى يذكر ذنوبه فتحزنه ولاشك فى ان ذكر الموت على المريض اغلب ولما كثرت فوآئد المرض راى جماعة ترك الحيلة فى زوالها اذرأوا لانفسهم مزيدا فيها لامن حيث رأوا التداوى نقصانا وكيف يكون نقصانا وقد فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم (بيان الرد على من قال ان ترك التداوى افضل بكل حال) فان قال قائل ان فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك ليسن لغيره والا فهذا حال الضعفاء ودرجة الاقوياء توجب التوكل بترك الدوآء فيقال له فينبغى ان يكون من شرط التوكل ترك الحجامة والفصد عند تبيغ الدم وان قيل ذلك شرط فليكن من شرطه ان تلدغه العقرب والحية فلا ينحيها عن نفسه اذ الدم يلدغ الباطن والعقرب يلدغ الظاهر فاى فرق بينهما فان قال وذلك ايضا شرط التوكل فيقال فينبغى ان لا يزيل لدغ العطش بالماء ولدغ الجوع بالخبز ولدغ البرد بالجبة وهذا لا قائل به ولا فرق بين هذه الدرجات فان جميع ذلك اسباب رتبها مسبب الاسباب واجرى بها سنته ويدل على ان ذلك ليس من شرط التوكل ماروى عن عمر رضى الله عنه وعن الصحابة فى قصة الطاعون فانهم لما قصدوا الشام وانتهوا الى الجابية بلغهم الخبر ان به موتا ذريعا ووباء عظيما فافترق الناس فرقتين فقال بعضهم لاندخل على الوباء فنلقى بايدينا الى التهلكة وقالت الطائفة الاخرى بل ندخل ونتوكل ولانهرب من قدر الله ولا نفر من الموت فنكون كمن قال الله تعالى الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فرجعوا الى عمر رضى الله عنه فسألوه عن رأيه فقال نرجع ولاندخل على الوباء فقال له المخالفون فى رأيه اتفر من قدر الله فقال عمر نعم نفر من قدر الله الى قدر الله تعالى ثم ضرب لهم مثلا وقال ارايتم ان كان لاحدكم غنم وله ارضان احداهما مخصبة والاخرى مجدبة اليس ان رعى المخصبة رعاها بقدر الله تعالى وان رعى المجدبة رعاها بقدر الله تعالى فقالوا نعم

ثم طلب عبد الرحمن بن عوف ليسأله عن رأيه وكان غائبا فلما اصبحوا جاء عبد الرحمن فسأله عمر عن ذلك فقال عندى فيه يا امير المؤمنين شئ سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا سمعتم بالوباء فى ارض فلا تقدموا عليه وان وقع فى ارض وانتم بها فلا تخرجوا فرارا منه ففرح عمر بذلك رحمه الله تعالى اذ وافق رأيه ورجع الناس من الجابية فاذا كيف اتفق الصحابة كلهم على ترك التوكل وهو من اعلى المقامات اذ كان امثال هذا من شروط التوكل فان قلت فلم نهى عن الخروج من البلد الذى فيه الوباء وسبب الوباء فى الطب الهوآء واظهر طرق التداوى الفرار من المضر والهوآء هو المضر فلم لم يرخص فيه فاعلم انه لا خلاف فى ان الفرار عن المضر غير منهى منه اذ الحجامة فرار من المضر فترك التوكل فى امثال هذا مباح فهذا لا يدل على المقصود ولكن الذى ينقدح فيه والعلم عند الله ان الهوآء لا يضر من حيث تلاقى ظاهر البدن بل من حيث دوام الاستنشاق له فانه اذا كان فيه عفونة ووصل الى الرئة والقلب وباطن الاحشاء اثر فيها بطول الاستنشاق فلا يظهر الوباء الا بعد طول التاثير فى الباطن فالخروج من البلد لا يخلص غالبا من الاثر الذى استحكم من قبل ولكنه يتوهم الخلاص فيصير هذا من جنس الموهومات كالرقى والطيرة وغيرهما ولو تجرد هذا المعنى لكان مناقضا للتوكل ولم يكن منهيا عنه ولكن صار منهيا عنه لانه انضاف اليه امر آخر وهو انه لو رخص للاصحاء فى الخروج لما بقى فى البلد الا المرضى الذين اقعدهم الطاعون وانكسرت قلوبهم وفقدوا المتعهدين ولم يبق فى البلد من يسقيهم الماء ويطعمهم الطعام وهم يعجزون عن مباشرة ذلك بانفسهم فيكون ذلك سعيا فى اهلاكهم تحقيقا وخلاصهم منتظر كما ان خلاص الاصحاء منتظر ولو اقاموا لم تكن الاقامة قاطعة بالموت ولو خرجوا لم يكن الخروج قاطعا بالخلاص وهو قاطع فى اهلاك الباقين والمسلمون كالبنيان يشد بعضهم بعضا والمؤمنون كالجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى الى سائر اعضائه فهذا هو الذى ينقدح عندنا فى تعليل النهى وينعكس هذا فيمن لم يقدم بعد على البلد فانه لم يؤثر الهوآء فى باطنهم ولا باهل البلد حاجة اليهم نعم لو لم يبق فى البلد الا مطعون وافتقر الى المتعهدين وقدم عليهم قوم فربما كان ينقدح استحباب الدخول ههنا لاجل الاعانة اذ لا ينهى عن الدخول لانه تعرض لضرر موهوم على رجاء دفع ضرر عن بقية المسلمين ولهذا شبه الفرار من الطاعون فى بعض الاخبار بالفرار من الزحف لان فيه كسرا لقلوب بقية المسلمين وسعيا فى اهلاكهم فهذه امور دقيقة فمن لا يلاحظها وينظر الى ظواهر الاخبار والآثار يتناقض عنده اكثر ما يسمعه وغلط الزهاد والعباد فى مثل هذا يكثر وانما شرف العلم وفضيلته لاجل ذلك (الى هنا من احياء العلوم للامام الغزالى رحمه الله تعالى) اعلم انه قد انكشف لارباب البصائر ان الطريق الى معرفة الله تعالى من وجهين احدهما طريقة اصحاب النظر

والاستدلال والثانى طريقة اصحاب الرياضة والمجاهدة اما الطريق الاول فهو طريقة الحكماء الالهيين وهو الاستدلال باحوال الممكنات على اثبات وجود واجب لذاته وذلك لانه لما ثبت ان هذه الموجودات المحسوسة ممكنة ومحدثة وثبت ان الممكن محتاج الى المرجح وثبت ان المحدث محتاج الى المحدث وثبت ان التسلسل والدور محالان فحينئذ يجب انتهاء هذه الموجودات الى موجود قديم واجب الوجود لذاته اما الطريق الثانى وهو طريق اصحاب الرياضة فهو طريق عجيب اكيد قاهر فان الانسان اذا اشتغل بتصفية قلبه عن ذكر غير الله وداوم بلسان جسده ولسان روحه على ذكر الله وقع فى قلبه صبر ونور وحالة قاهرة وقوة عالية وتجلى لحومة النفس انوار عالية علوية واسرار الهية وهى مقامات مالم يصل الانسان اليها لا يمكنه الوقوف عليها على سبيل التفصيل وانا انبه على مقامات لابد من الوقوف عليها ليصير ذلك التنبيه سببا للاحتراز عن الاغلاط الواقعة فيها من المقامات المعتبرة فى هذا الباب المقام الاول انه ثبت عندنا ان النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالماهية والجوهر فبعضها مشرقة الهية علوية وبعضها ظلمانية كدرة سفلية وقد بالغنا فى تقرير هذه المعانى فى كتاب النفس واذا ثبت هذا فنقول ان فى النفوس ما يكون فى اصل الجوهر والماهية نفسا الهية قابلة الى حضرة القدس كثيرة الحب لها متوغلة فى درجات معرفتها ومنها ما قد حصل لها شئ من هذه الاحوال الا انها تكون ضعيفة ومنها نفوس كدرة ظلمانية خالية عن هذه الجواذب الالهية والنوازع الروحانية غريقة فى بحر الهيولى وظلمات عالم الحس والخيال ولاجل المبالغة فى ايضاح هذه المعانى اضرب له مثلا فاقول ان الجبال الخالية عن المعادن اكثر بكثير من الجبال التى يتولد فيها المعادن ثم نقول الجبال التى يتولد فيها المعادن منها ما يتولد فيه المعدنيات الخسيسة مثل معادن النفط والكبريت والنورة والملح ومنها ما يتولد فيه المعدنيات الشريفة كالذهب والفضة والياقوت واللعل وغيرها ثم الاستقراء يدل على ان الجبال التى يحصل فيها هذه المعادن الشريفة النفيسة اقل بكثير من الجبال التى تحصل فيها الخسيسة ثم نقول هذه الجبال التى تحصل فيها هذه المعادن الشريفة وهى الاجساد السبعة الذائبة نرى ان كل ما كان منها اخس كان معادنها اكثر وكل ما كان اشرف كان معادنها اقل وذلك لان الاستقراء يشهد بان معادن النحاس والحديد والاسرب اكثر بكثير من معادن الذهب والفضة ثم نقول ان معادن الذهب والفضة ايضا مختلفة فمن الجبال ما يحتاج فيها الى العمل الكثير الشاق حتى يحصل منها ذهب قليل ومنها ما لا يكون كذلك بل العمل القليل السهل قد يوصل الى وجدان المال الكثير وبين هذين الطرفين اوساط متباينة الدرجات فى القلة والكثرة ثم لا يزال يزداد الحسن والكمال حتى انه ربما انتهى الامر الى جبل يجد الانسان

فيه غارا مملوأ من الذهب اذا عرفت هذا فنقول لتكن الارواح البشرية جارية مجرى الجبال ولتكن انوار معرفة الله ومحبته جارية مجرى الذهب الابريز وكما ان اكثر جبال الدنيا خالية عن المعادن فكذلك ارواح اكثر الخلائق خالية عن الميل الى الروحانيات ثم ان هذا القسم لو بالغ فى الرياضة الجسدانية فانه يقل انتفاعه بها كما ان الجبل الخالى عن المعدن لو اتعب الانسان نفسه فى علاجه فانه لا يجد فيه شيأ البتة اما القسم الثانى وهو الارواح التى حصلت فيها هذه المعادن فكما ان الجبال المشتملة على معادن الذهب والفضة مختلفة فبعضها يحتاج فيه الى العمل الكثير ليحصل الفوز بالنفع القليل فكذلك هذا القسم من الارواح منها ما يحتاج الى الرياضة الشديدة الكثيرة ليحصل القدر القليل من هذه المكاشفات ومنها ما لا يكون كذلك بل العمل القليل يوصل الى الفوز بالنعم العظيمة وكما ان مراتب الجبال مختلفة فى القلة والكثرة اختلافا لا يمكن ضبطه فكذلك مراتب درجات الارواح مختلفة بالقوة والضعف والقلة والكثرة اختلافا لا يمكن ضبطه وكما انه لا يبعد ان يوجد فى النوادر جبل مشتمل على غار مملوء ذهبا ابريزا فكذلك لا يمتنع ان يوجد فى الاعصار المتباعدة انسان يكون غار روحه مملوأ من انوار جلال الله تعالى واذا وقفت على هذا المثال عرفت انه ليس كل من خاض فى الرياضة وان كانت على اصعب الوجوه وجب ان يصل الى شئ وايضا فليس كل من وصل الى شئ فقد وصل الى الغاية بل الغاية فى هذا الطريق ممتنعة وكما انه لا نهاية لجلال الله تعالى ولعلو كبريائه فكذلك لا نهاية لمراتب السعادات فى هذا الباب فليكن هذا المثال نصب عينك وقائما عند خيالك لئلا تغتر وتظن ان كل من سلك وصل وكل من طلب وجد ونقول لا تنكر ان لتلك المرتاضين آثارا من بعض الوجوه فان للمواظب على العمل اثرا من بعض الوجوه الا انه من الظاهر ليس التكحل فى العينين كالكحل وقال ارسطاطاليس من اراد الشروع فى طلب هذه المعارف الالهية فليستحدث لنفسه فطرة اخرى والمراد منه ان يبالغ الانسان فى تجريد عقله عن علائق الحس والخيال فهذا ما فى هذه المقامة واما المقام الثانى فهو ان حاصل هذا الطريق اخلاء القلب عن غير ذكر الله فان جوهر النفوس كلها بالجبلة الاصلية والغريزة الفطرية مناسبة لحضرة جلال الله تعالى الا انها تعلقت بهذه الابدان واستغرقت بهذه اللذات الجسدانية والطيبات الخسيسة وصار استغراقها فى هذا الجانب مانعا لها من الانجذاب الى القطر الاصلى والمركز الذاتى فاذا بالغ الانسان فى ازالة هذه العوارض بقيت جوهرة النفس مع لوازمها الاصلية وارتفع الغبار الحاجب والغطاء المانع فحينئذ يظهر فيه نعت جلال الله فليجتهد الانسان فى هذا الباب بمقدار ما يحصل له الالتذاذ بالوقوف على لذة من انوار ذلك العلم فانه اذا حصلت تلك السعادة قويت اللذة وعظم الابتهاج فيصير ذلك من اعظم

الجواذب له الى الانصراف اليه والاقبال عليه واما المقام الثالث من المقامات المعتبرة فى هذا الباب ان صاحب الرياضة ان كان خاليا عن طريقة النظر والاستدلال فربما لاحت له فى حركات الرياضات مكاشفة قوية عالية قاهرة يتيقن بها انها من احوال نهايات المكاشفات وغايات الدرجات ويصير ذلك عائقا له عن الوصول الى المطلوب اما اذا كان قد مارس طريقة النظر والاستدلال وميز مقام ما يمتنع عن مقام ما لا يمتنع كان آمنا من هذه المغالطة ولو اتفق لانسان بعد ان كان جاهلا فى طريق الاستدلال الفكر ثم رزق الكمال فى طريقة التصفية والرياضة وكانت نفسه فى مبدأ الفطرة عظيمة المناسبة لهذه الاحوال كان ذلك الانسان واصلا الى هذه المدارج والمعارج الى اقصى الغايات ونقل عن ارسطاطاليس انه قال كنت اشرب فلا اروى فلما شربت من هذا الجبروت ريا لا اظمأ بعده وهذه احوال لا يشرحها المقال ولا يصل اليها الكلام ومن لم يذق لم يعرف ومن لم يشاهد لم يصدق والله اعلم بالمغيبات (الى هنا من اوائل المطالب العاليه للامام الهمام فخر الدين الرازى رحمه الله تعالى) فاستقم كما امرت فاستقم استقامة مثل الاستقامة التى امرت بها على جادة الحق غير عادل عنها ومن تاب معك معطوف على المستتر فى استقم وانما جاز العطف عليه ولم يؤكد بمنفصل لقيام الفاصل مقامه والمعنى فاستقم انت وليستقم من تاب عن الكفر وآمن معك ولا تطغوا ولا تخرجوا عن حدود الله انه بما تعملون بصير وهو مجازيكم به فاتقوه وعن ابن عباس رضى الله عنهما ما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فى جميع القرآن آية كانت اشد ولا اشق عليه من هذه الآية ولهذا قال شيبتنى هود والواقعة واخواتهما وروى ان اصحابه قالوا له قد اسرع فيك الشيب فقال شيبتنى هود وعن بعضهم انه قال رأيت رسول الله فى النوم فقلت له روى عنك انك قلت شيبتنى هود فقال نعم فقلت ما الذى شيبك منها اقصص الانبياء وهلاك الامم قال لا ولكن قوله فاستقم كما امرت ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من اولياء ثم لا تنصرون والنهى متناول للانحطاط فى هواهم والانقطاع اليهم ومصاحبتهم ومجالستهم وزيارتهم ومداهنتهم والرضى باعمالهم والتشبه بهم والتزيى بزيهم ومد العين الى زهرتهم وذكرهم بما فيه تعظيم لهم وتأمل قوله ولا تركنوا فان الركون هو الميل اليسير وقوله الى الذين ظلموا اى الذين وجد منهم الظلم ولم يقل الى الظالمين وحكى ان الموفق صلى خلف الامام فقرأ هذه الآية فغشى عليه فلما افاق قيل له فقال هذا فيمن ركن الى من ظلم فكيف بالظالم وعن الحسن رضى الله عنه جعل الله الدين بين لاءين ولا تطغوا ولا تركنوا ولما خالط الزهرى السلاطين كتب اليه اخ له فى الدين عافانا الله واياك يا ابا بكر من الفتن فقد اصبحت بحال ينبغى لمن عرفك ان يدعو لك الله ويرحمك اصبحت شيخا كبيرا وقد اثقلتك نعم الله بما فهمك من كتابه وعلمك من سنة نبيه

وليس كذلك اخذ الله الميثاق على العلماء قال الله سبحانه لتبيننه للناس ولا تكتمونه واعلم ان اليسر ما ارتكبت واخف ما احتملت انك آنست وحشة الظالم وسهلت سبيل الغى بدنولك ممن لم يؤد حقا ولم يترك باطلا حين ادناك اتخذوك قطبا تدور عليك رحى باطلهم وجسرا يعبرون عليك الى بلائهم وسلما يصعدون فيك الى ضلالهم يدخلون الشك بك على العلماء ويقتادون بك قلوب الجهلاء فما ايسر ما عمروا لك فى جنب ما خربوا عليك وما اكثر ما اخذوا فيما افسدوا عليك من دينك فما يؤمنك ان تكون ممن قال الله فيهم فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا فانك تعامل من لا يجهل ويحفظ عليك من لا يغفل فداو دينك فقد دخله سقم وهيء زادك فقد حضر السفر البعيد وما يخفى على الله من شئ فى الارض ولا فى السماء والسلام وقال سفيان فى جهنم واد لا يسكنه الا القرآء الزآئرون للملوك وعن الاوزاعى ما من شئ ابغض الى الله من عالم يزور عاملا وعن محمد بن مسلمة الذباب على العذرة احسن من قارئ على باب هؤلاء وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من دعا الظالم بالبقاء فقد احب ان يعصى الله فى ارضه ولقد سئل سفيان عن ظالم اشرف على هلاك فى برية هل يسقى شربة ماء فقال لا فقيل له يموت فقال دعه يموت من تفسير الزمخشرى المسمى بالكشاف كتبه الفقير محمد راغب الوزير (فائدة) المثانى من القرآن ما كان اقل من المأتين فان قيل ما وجهه قلنا ذكر فى النهاية الجزرية المثانى السور التى تقصر عن المأتين وتزيد على المفصل كان المأتين جعلت مبادى والتى يليها مثانى يعنى اعتبر السلسلة باعتبار عدد الايات على طريقة التنزل فجعلت السور التى عددها مأتا آية او اكثر مبادى والتى يليها مثانى والمفصل اخرا كذا نقله الحفيد فى مجموعته وفى الصحاح المثانى من القرآن ما كان اقل من المأتين وتسمى فاتحة الكتاب مثانى لانها تثنى فى كل ركعة ويسمى جميع القرآن مثانى لاقتران آية الرحمة باية العذاب اه ولقد آتيناك سبعا من المثانى اى سبع آيات وهى الفاتحة وقيل سبع سور وهى الطوال وسابعتها الانفال والتوبة فانهما فى حكم سورة واحدة ولذلك لم يفصل بينهما بالتسمية وقيل التوبة وقيل يونس والحواميم السبع وقيل سبع صحائف وهى الاسباع من المثانى بيان للسبع والمثانى من التثنية او الثناء فان كل ذلك مثنى تكرر قرآءته والفاظه او قصصه ومواعظه ومثنى عليه بالبلاغة والاعجاز ومثنى على الله بما هو اهله من صفاته العظمى واسمائه الحسنى ويجوز ان يراد بالمثانى القرآن او كتب الله كلها فتكون من للتبعيض والقرآن العظيم ان اريد به السبع الايات والسور فمن عطف الكل على البعض او العام على الخاص وان اريد به الاسباع فمن عطف احد الوصفين على الآخر (من البيضاوى فى سورة الحجر) قوله وهى الاسباع اى اسباع مجموع القرآن بيان للسبع اى على جميع الاقوال المذكورة سنان افندى

وفى الشهاب وشيخ زاده مايخالف ذلك فان اردت الوقوف عليه فراجعهما قوله وقيل سبع صحائف وهى الاسباع الظاهران المراد بالصحائف الصحف النازلة على الانبياء عليهم الصلاة والسلام وانه انزل عليه سبعا منها والمراد مايتضمنها وان لم يكن بلفظها فتأمل شهاب قيل احزاب القرءآن سبعة الاول ثلاث سور والثانى خمس سور والثالث سبع سور والرابع تسع سور والخامس احدى عشرة والسادس ثلاث عشرة والسابع المفصل من ق (من مختصر ربيع الابرار للزمخشرى) اقول لعل المراد من قوله وقيل سبع صحائف وهى الاسباع هو هذه الاحزاب السبعة فتفطن كتبه الفقير محمد راغب (فائدة) روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ان القرءآن انزل على سبعة احرف كلها شاف كاف المراد بالحرف هنا الوجه كما فى قوله تعالى ومنهم من يعبد الله على حرف اوتسمية الشئ باسم جزئه وقد اختلف العلماء فى معنى الحديث مع اجماعهم على انه ليس المقصود ان يكون الحرف الواحد يقرأ على سبعة احرف اذ لم يوجد ذلك الا نادرا مثل جبريل وعلى انه لايجوز ان يكون المراد هؤلاء القرآء المشهورين وان كان يظنه العوام فقال اكثر العلماء ان سبعة الاحرف سبع لغات فقال بعضهم هى لغة قريش وهذيل وثقيف وهوازن وكنانة وتميم واليمن وقال بعضهم خمس لغات فى اكناف هوازن وثقيف وكنانة وهذيل وقريش ولغتان على جميع السنة العرب وفيه ان عمر بن الخطاب وهشام بن حكم اختلفا فى قرآءة سورة الفرقان كما ثبت فى الصحيح وكلاهما قرشيان من قبيلة واحدة وقال بعضهم المراد بها معانى الكلام كالحلال والحرام والمحكم والمتشابه والامثال والانشاء والاخبار وقيل الناسخ والمنسوخ والخاص والعام والمجمل والمبين والمفسر وفيه ان الصحابة فيما اختلفوا فى قرآنه لم يختلفوا فى المعانى والاحكام والصحيح ان يقال ان اختلاف القرآء فى القرآآت صحيحها وشاذها يرجع الى سبعة اوجه وذلك اما فى الحركات بلا تغيير فى المعنى والصورة اوبتغيير فى المعنى فقط واما فى الحروف بتغيير المعنى لا الصورة اوعكس ذلك واما فى التقديم والتأخير اوفى الزيادة والنقصان وانما يجوز اختلاف الاظهار والادغام والاشمام وغير ذلك مما يعبر عنه بالاصول فهذا ليس من الاختلاف الذى يتنوع فيه اللفظ والمعنى لان هذه الصفات فى ادآئه فيكون من القسم الاول كذا يستفاد من النشر للشيخ الجزرى (فائدة) تجوز القرآءة بالقرآآت السبع المجمع عليها ولا تجوز بغير السبع ولا بالروايات الشاذة المنقولة عن القرآء السبعة قال اصحابنا وغيرهم لوقرأ بالشواذ فى الصلاة بطلت صلاته ان كان عالما وان كان جاهلا لم تبطل وقد نقل الامام الحافظ ابن عبد البر اجماع المسلمين على انه لا تجوز القرآءة بالشاذة وانه لا يصلى خلف من يقرؤ بها قال العلماء فمن قرأ بالشواذ ان كان جاهلا بتحريمه عرف ذلك فان عاد اليه اوكان عالما به عزر تعزيرا بليغا الى ان ينتهى عن ذلك ويجب على كل متمكن

من

من الانكار ومنعه الانكار والمنع كذا ذكره الامام النووى فى التبيان وذكر فى شرح المهذب ولا تجوز بغير السبع ولا بالقرآآت الشاذة لا فى الصلاة ولا فى غيرها لكنه قال فى الروضة تبعا للامام الرافعى ويستوى القرآءة بالسبع وكذا القرآءة الشاذة ان لم يكن فيها تغيير معنى ولا زيادة حرف ولا نقصان ونقل صاحب المهمات عن بعض الفقهاء انه يجوز القرآءة بالشواذ الا فى الفاتحة للمصلى وقال الامام ابو شكور السالمى الحنفى فى شرح التمهيد اجمعت الامة على ان قرآءة القرءآن بالقرآآت السبع جائزة سوآء فى الصلاة اوغيرها لان النبى صلى الله عليه وسلم قال نزل القرءآن على سبعة احرف كلها شاف كاف اى على سبع قرآآت ولان القرآآت السبع نقلت الينا نقلا متواترا من انكر واحدة منها يصير كافرا اما القرآآت التى هى خارجة عن السبع فكذلك ايضا مروية عنه صلى الله عليه وسلم الا انها لم تنقل نقلا متواترا فروايتها فى حد الاجتهاد ومن انكر ذلك لا يصير كافرا ولو كانت الرواية معروفة يفسق جاحدها وان كانت شاذة لا يفسق وكذلك قرآءته فى الصلاة ان كانت معروفة تجوز وان كانت شاذة لا تجوز هذا عند القرآء واما عند الفقهاء تجوز قرآءة القرءآن باى قرآءة وباى لغة كانت فتجوز بالفارسية بشرط الاعجاز لكنه قال فى المحيط فى الفقه النعمانى اذا قرأ بغيرها فى المصحف العثمانى كان قرأها بما فى مصحف عبد الله بن مسعود وابى ففيه اختلاف المشايخ والصحيح فى الجواب انه لا يعتد بها فى قرآءة الصلاة اما انه لا تفسد الصلاة لانه ان لم يثبت ذلك قرءآنا ثبت قرآءة شاذة والمقروء فى الصلاة اذا كان قرآءة لا توجب فساد الصلاة فاذا قرأ من غير المصحف العثمانى مقدار ما يجوز به الصلاة يجوز الصلاة واختار فى قاضى خان انه ان لم يكن معناه فى مصحف الامام ولم يكن ذكرا ولا تهليلا يفسد الصلاة لانه من كلام الناس وان كان معناه فى مصحف الامام يجوز صلاته فى قياس قول ابى حنيفة ومحمد ونقل عن الطحاوى ان النبى صلى الله عليه وسلم رغبنا فى قرآءة عاصم واخذها عبد الله بن مسعود فى آخر عمره اقول التحقيق على ما سبق ان غير السبع غير شاذ بل قرآءة ابى جعفر ويعقوب صحيحة حتى اجمع كثير من الائمة على صحتها والتواتر فمدار الكلام على صحة النقل مع الموافقة للمصحف العثمانى فانها متضمنة للتواتر والاجماع لكن كلام كثير من الفقهاء يشعر بخلاف ذلك كما نرى من المجموعة الحفيدية (نقل ابن الاثير فى كتاب المثل السائر ان بعض الظرفاء من اصحاب ابى تمام لما بلغه هذا البيت منه لا تسقنى ماء الملام فاننى * صب قد استعذبت ماء بكائى ارسل اليه قارورة وقال ابعث لنا شيأ من ماء الملام فارسل اليه ابو تمام ابعث الى بريشة من جناح الذل لابعث اليك بشئ من ماء الملام ثم ان ابن الاثير استضعف هذا النقل وقال ما كان ابو تمام بحيث يخفى عليه الفرق بين التشبيه فى الآية والبيت فان جعل الجناح للذل ليس كجعل الماء للملام فان الجناح مناسب للذل وذلك ان الطائر عند

اشفاقه وتعطفه على اولاده يخفض جناحه ويلقيه على الارض وكذا عند تعبه ووهنه
والانسان عند تواضعه وانكساره يطأطئ رأسه ويخفض يديه اللذين هما جناحاه
فشبه ذله وتواضعه بحالة الطائر على طريق الاستعارة بالكناية وجعل الجناح قرينة لها
وهو من الامور الملائمة للحالة المشبه بها واما الماء والملام فليس من هذا القبيل انتهى
من كشكول بهاء الدين العاملى عامله الله بلطفه الجلى وتجاوز عنه (من بعض كتب
الاشراق ان العناية الازلية الالهية متعلقة بتدبير الكل من حيث هو كل اولا
وبالذات وبتدبير الجزء ثانيا وبالعرض ولا يمكن ان يكون نظام الكل احسن من
النظام الواقع وان امكن لكل فرد فرد ما هو اكمل له بالنظر الى خصوصيته لكنه
يكون مخلا لنظام الكل وان خفى علينا وجهه ويمثل ذلك بان المعمار اذا طرح
نقش عمارة فربما كان الاحسن لتلك العمارة من حيث الكل ان يكون بعض
اطرافه مبرزا والبعض الاخر مجلسا والبعض الاخر مطبخا بحيث لو غير هذا الوضع
لاختل حسن مجموع العمارة وان كان الاحسن نظرا الى خصوصية كل من الاجزاء
مجلسا مثلا ما احسن قول بعضهم فى هذا المقام (هرچيز كه هست آنچنان
مى بايد * ابروى تو كر راست بدى كج بودى (من الكشكول) وهذا تشريح قول الامام
حجة الاسلام ابى حامد الغزالى ليس فى الامكان احسن ابدع مما كان الابداع لغة عبارة عن
عدم النظير واصطلاحا هو اخراج ما فى الامكان والعدم الى الوجوب والوجود قيل هو
اعم من الخلق بدليل بديع السموات والارض وخلق السموات والارض ولم يقل بديع
الانسان وقيل الابداع ايجاد الايس عن الليس والوجود عن كتم العدم والايجاد
والاختراع افاضة الصور على المواد القابلة ومنه جعل الموجود الذهنى خارجا وقال
بعضهم الابداع ايجاد شئ غير مسبوق بمادة ولا زمان كالعقول ويقابل التكوين لكونه
مسبوقا بالمادة والاحداث ايضا لكونه مسبوقا بالزمان والابداع يناسب الحكمة
والاختراع يناسب القدرة والانشاء اخراج ما فى الشئ بالقوة الى الفعل واكثر ما يقال ذلك
فى الحيوانات قال تعالى وهو الذى انشأ كم ثم انشأناه خلقا آخر والفطر يشبه ان يكون
معناه الاحداث دفعة فى الجوهرى انفطر انشق يقال فطرته فانفطر فالفطر الابتداء
والاختراع والبرى هو احداث الشئ على الوجه الموافق للمصلحة وقال بعضهم الابداع
والاختراع والصنع والخلق والايجاد والاحداث والفعل والتكوين والجعل كلها الفاظ
متقاربة اما الابداع فهو اختراع الشئ دفعة والاختراع احداث الشئ لا عن شئ
والصنع ايجاد الصورة فى المادة والخلق تقدير وايجاد وقد يقال للتقدير من غير ايجاد
والايجاد اعطاء الوجود مطلقا والاحداث ايجاد الشئ بعد العدم والفعل اعم من
سائر اخواته والتكوين ما يكون بتغيير وتدريج غالبا والجعل اذا تعدى الى المفعولين
يكون بمعنى التصيير واذا تعدى الى مفعول واحد يكون بمعنى الخلق والايجاد

ولا فرق على عرف اهل الحكمة بين الجعل الابداعى والجعل الاختراعى فى اقتضاء
المجعول وهو الماهية من حيث هى والمجعول اليه وهو الوجود وان كان بينهما فرق
من حيث ان الاول ايجاد الايس عن مطلق الليس اى اعم من ان يكون مقيدا
بما ذكر اوغير مقيد به واعلم ان الحقائق من حيث معلوميتها وعدميتها وتعين
صورها فى العلم الالهى الازلى الذاتى يستحيل ان تكون مجعولة لكونه قادحا
فى صرافة وحدة ذاته تعالى ازلا غيران فيه تحصيلا للحاصل فالتأثير انما يتصور
فى اتصافها بالوجود وهذا ما عليه المحققون من اهل الكشف والنظر (من تعريفات
ابى البقاء الكفوى رحمه الله) ذكروا ان الصفة مع الموصوف لا عين ولا غير وكذا
الجزء مع الكل فاوله صاحب المواقف بان المراد لا هو بحسب المفهوم ولا غيره
بحسب الهوية اقول هذا لا يلائم ما نقل عن الاشاعرة بان الصفة منها ما هو عين
الذات كالوجود ومنها ما هو غيره كالخالق ومنها ما لا عينه ولا غيره كالعلم (من
مجموعة الحفيد) ذكروا ان القوة الجسمانية يجوز ان تكون مؤثرة آثارا غير متناهية
بحسب العدة والمدة عند المتكلمين لدوام نعيم اهل الجنة اقول هذا لا يتم على رأى الا
شاعرة القائلين بان المؤثر هو الله تعالى وحده (من المجموعة المرقومة) معنى كون
صفاته عين ذاته تعالى ان يترتب على ذاته الاحدية من حيث هى ما يترتب على ذات
مع صفة مثلا ذاتك ليست كافية فى انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج فى ذلك
الى صفة العلم التى تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج فى انكشاف الاشياء الى
صفة تقوم به بل المفهومات كلها لاجل ذاته منكشفة عليه فذاته بهذا الاعتبار
حقيقة العلم وكذا الحال فى القدرة ومرجع هذا الى نفى الصفات مع حصول نتايجها
وهو المشار له فى نهج البلاغة بقوله عليه السلام وتمام توحيده نفى الصفات عنه
(من الكشكول لبهاء الدين العاملى) وهو رجل شيعى واراد بقوله عليه السلام قول
على كرم الله وجهه فى خطبه المشهورة بنهج البلاغة (فائدة) فى الحديث لا عدوى
ولا طيرة ولا هامة ولا صفر اقول العدوى اسم من الاعدآء يقال اعداه الدآء وعداه
تعدية هو ان يصيبه مثل ما بصاحب الدآء وذلك بان يكون ببعير جرب مثلا فتتقى
مخالطته بابل اخرى حذرا ان يتعدى ما به من الجرب اليها فيصيبها ما اصابه وقد
ابطله الاسلام وسيأتى تتمة لذلك واما الطيرة بكسر المهملة وفتح التحتانية وقد تسكن
هى التشاؤم واصله انهم كانوا فى الجاهلية يعتمدون على الطير فاذا خرج احدهم
لامر فان رأى الطير طار يمنة تيمن به واستمر وان طار يسرة تشاءم به ورجع وقد ابطله
الشرع اذ لا اصل له ولا جهة ولكنه قد يترتب آثار على ذلك لتزيين الشيطان وزيادة
الاغوآء ثم انه لا ينافى ذلك الحديث ما ورد فى الصحيح انما الشؤم اى بحسب العادة
لا الخلقة فى ثلاث الفرس والمرأة والدار فانه ذكر له تأويلات منها انهم كانوا

يتطيرون فاعلمهم النبى صلى الله عليه وسلم فلما ابوا ان ينتهوا بقيت الطيرة فى هذه الثلاث يعنى ان هذه الاشياء اكثر ما يتطير به فمن وقع فى نفسه شئ له ان يتركه ويستبدل غيره وقال بعضهم المعنى بدليل بعض الروايات ان كان الشؤم حقا فهذه الثلاثة احق به يعنى ان النفوس تتشاءم بها اكثر واختار الشيخ ابن حجر انه لما جرت العادة بالتشاؤم فى هذه الثلاث اشار النبى صلى الله عليه وسلم الى انه ينبغى للمرء صون اعتقاده بالاجتناب عن تلك الاشياء لئلا يوافق شئ من ذلك القدر فيعتقد من وقع له ذلك صحة الطيرة فمن وقع له ذلك فى الدار مثلا ينبغى ان يبادر الى التحول عنها وكذا الباقيان فانه لو استمر على ذلك ربما حمله ذلك على صحة الطيرة واعلم انهم فسروا تشاؤم الفرس بعدم الغزو عليه وشؤم الدار بالضيق وسوء الجار والبعد عن المسجد وشؤم المرأة بعدم الولادة اقول انت خبير بان ذلك التفسير لا يناسب الطيرة بل المناسب لها على زعم الجاهلية ذهاب المال او الجاه واما الهامة بالتخفيف فى الاكثر فهى ان الجاهلية يقولون اذا قتل الرجل ولم يقع القصاص للقاتل خرجت من رأس المقتول دودة تدور حول قبره وتصيح اسقونى اسقونى او صارت روحه طائرا وقيل المراد طائر الليل اى بالفارسية بوم وقيل يزعمون ان عظم الميت صار هامة اى طيرا يسمونه الصدى فابطل الشرع ذلك كله واما الصفر ففيه ثلاثة اقوال الاول انه كانت العرب تزعم ان الصفر حية فى بطن الانسان اذا جاع لدغته واللدغ الذى يجده عند الجوع من عضها الثانى ان الشهر تعده العرب شؤما ففى الحديث نفى زعمهم على الوجهين الثالث ان يريد ان الصفر ليس بداخل فى الشهور الحرم كما يلزم من اعتبار النسيء الذى ينقله الكفار فى الشهور واعلم انه نقل فى كنز العباد من كتب الحنفية فى معنى من بشرنى بخروج صفر بشرته بالجنة ثلاثة اوجه من انه وعد صلى الله عليه وسلم فى الربيع الاول بفتح مكة وتحويل القبلة ولقاء الله تعالى بالموت واعلم انه من اعتقد ان تلك الامور اسباب للآثار المترتبة عليها ولم يضف التدبير الى الله تعالى كافر وان علم ان الله تعالى هو المؤثر لكنه اتفق من ترتب الآثار على تلك الامور بحسب التجربة العادية فان وطن نفسه على ذلك اساء وان تفاءل بالخير واستعاذ به تعالى من الشر ومضى فى فعله لم يضره ما وجد فى نفسه والا فيؤاخذ به وربما وقع به ذلك المكروه عقوبة له كما كان يقع كثيرا لاهل الجاهلية (فائدة) اذا وقع التعارض بين الحديثين وامكن الجمع بوفق ومثل هذا يسمى بمختلف الحديث مثاله لا عدوى ولا طيرة الى آخره مع حديث فر من المجذوم فرارك من الاسد والعدوى اسم من الاعداء يقال اعداه الداء اعداء اذا اصابه مثل ما بصاحب الداء ثم للجمع بين الحديثين وجوه احدها ان نفى العدوى باق على عمومه اذ قد صح قوله صلى الله عليه وسلم لا يعدى شئ شيأ واما الفرار من المجذوم فمن باب سد الذرائع لئلا يتفق لشخص يصاحب مجذوما مثلا فاصابه الجذام مع ان الجذام

بتقدير الله تعالى ابتدأ لا بالعدوى فيتوهم هو او يظن اهل الجاهلية ان ذلك بسبب المخالطة فيشوش العقائد ويؤيد هذا الوجه من الجمع ما روى انه قيل له صلى الله عليه وسلم انه يقع الجرب فى الابل بواسطة المخالطة فقال عليه السلام فمن اين اعدى الاول يعنى انه سبحانه وتعالى ابتدأ فى الثانى كما فى الاول الوجه الثانى ان هذه الامراض غير معدية بطبعها لكنه قد يجعل الله اياها سببا الا انه قد يتخلف ويؤيد ذلك ان تلك الامور اسباب ظاهرة عادية على ما اشتهر من مذهب الاشاعرة الا يرى الى قوله عليه السلام دعها اى الارض الوبية عنك فان من القرف اى القرب منها التلف وقريب منه ما قيل انها ليست اسبابا بنفسها بل بسبب المخالطة والرائحة الكريهة ومثل الماء السائل من الجرب الثالث ان المراد بنفى العدوى نفيها على وجه اليقين والامر بالاجتناب باعتبار الظن الطبى وقد اكل صلى الله عليه وسلم مع المجذوم وقال لا عدوى لبيان ان الله تعالى هو الذى يمرض ويشفى ونهاهم عن الدنو من مثله لانها من الاسباب العادية وقيل لا عدوى على عمومه والامر بالفرار لرعاية خاطر المجذوم لئلا يزداد حسرته لملاحظته الصحة فى الصحيح والسقم فى نفسه وانت خبير بانه لا يلائم قوله فرارك من الاسد وقيل النفى فى قوله لا عدوى والاثبات فى قوله فر من المجذوم بالنظر الى تفاوت الحال فى المخاطبين فحيث جاء لا عدوى كان المخاطب قوى اليقين يمكنه ان يدفع عن نفسه اعتقاد العدوى وحيث جاء فر كان المخاطب ضعيفا لم يتمكن من تمام التوكل وانت خبير بانه لو كان لا عدوى بصيغة الخطاب لكان موجها واعلم ان بعضهم جعل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا عدوى منسوخا او مخصوصا بقوله فر من المجذوم وبعضهم رجح حديث لا عدوى من حيث الاسناد وبعضهم اعتبر عكس ذلك لكن المختار الجمع على ما ذكرنا (من المجموعة الحفيدية)

الفصل الخامس من كتاب النبوات فى حكاية شبهات من يقول القول بخرق العادات محال

واعلم ان قبل الخوض فى تقرير هذا النوع من الشبهات لابد من التنبيه على مذاهب الخلق فيه فنقول اما ابو الحسن الاشعرى فانه يجوز انخراق العادات من كل الوجوه وبيانه ذكر فى مسائل المسئلة الاولى ان عنده قبول الحياة والعلم والقدرة والشهوة والنفرة لا يتوقف على حصول البنية والتركيب فالجوهر الفرد قابل لهذه الصفات فعلى هذا التقدير لا يمتنع كون الجوهر الفرد موصوفا بجملة انواع العلوم موصوفا بجميع انواع القدر حتى يكون ذلك الجوهر اكمل العلماء واقوى القادرين ولا يمتنع ان يكون الانسان الموصوف بالمزاج المعتدل ميتا جمادا او المسئلة الثانية ان الجمهور يقولون عند حصول الشرائط الثمانية يكون الابصار واجبا وتلك الشرائط الثمانية

هى هذه فاحدها ان تكون الحدقة سليمة عن الافات والعيوب وثانيها ان يكون الشئ بحيث يصح ابصاره وثالثها ان لا يكون المرئى فى غاية القرب من الحدقة ورابعها ان لا يكون فى غاية البعد وخامسها ان لا يكون فى غاية اللطافة وسادسها عدم الساتر والحاجب وسابعها ان لا يكون فى غاية الصغر وثامنها ان يكون مقابلا للرآئى او فى حكم المقابل له فعند حصول الشرآئط اطبقت الفلاسفة والمعتزلة على ان الابصار يكون واجبا واما عند اختلالها او اختلال بعضها فان الابصار يكون ممتنعا واما ابو الحسن الاشعرى فذهبه ان عند حصول هذه الاشياء يجوز ان لا يحصل الابصار وعند عدمها يجوز ان يحصل فعلى هذا لا يمتنع ان يحضر عندنا جبال شاهقة واصوات عالية ونحن لا نبصرها ولا نسمعها ولا يمتنع ان يبصر الاعمى الذى هو بالمشرق بقة بالمغرب فهذا مذهبه المسئلة الثالثة ان مذهبه انه يجوز ان تنقلب الجبال ذهبا ابريزا ويجوز انقلاب مياه الاودية دما وغيره ويجوز حدوث الانسان من غير الابوين وبالجملة فينكر جميع التأثيرات والطبائع والقوى واما الفلاسفة الذين هم خالفوا اهل الشرع والسنة فى اكثر الاحوال فانهم اطبقوا على انكار خوارق العادات الا انه يلزمهم القول بالاعتراف بها فى مسائل كثيرة المسئلة الاولى انهم جوزوا حدوث انسان بالتولد لا بالتوالد وقرروا ذلك بان قالوا البدن الانسانى انما تولد من مقادير مخصوصة من العناصر الاربعة فتلك المقادير اختلطت وامتزجت فى مدة معلومة فحصل بذلك الامتزاج كيفية مزاجية معتدلة واذا تم حدوث البدن بهذا الطريق وجب حدوث النفس المتعلقة بتدبيرها وحينئذ يتم تكون الانسان قالوا اذا ثبت هذا فنقول لا يمتنع حصول اجزآء مخصوصة على تلك المقادير المعلومة ولا يمتنع اختلاطها وعند اختلاطها لابد وان يتكون ذلك المزاج وعند تكونه لابد وان تحدث تلك النفس والموقوف على الممكن ممكن فكان حدوث الانسان المعين على سبيل التولد ممكنا واذا كان ذلك ممكنا كان انخراق العادات على قولهم لازما جائزا المسئلة الثانية ان هيولى عالم الكون والفساد هيولى مشتركة بين الكل وانما اختص هيولى الجسم المعين بالصورة المعينة لان شكلا فلكيا اقتضى كون تلك المادة مستعدة لقبول تلك الصورة الخاصة والاشكال الفلكية غير مضبوطة وغير معلومة وبهذا التقدير فانه لا نوع من انواع الخوارق الا وهو ممكن محتمل فهذا شرح مذهب الفلاسفة فى هذا الباب واما المعتزلة فكلامهم فى هذا الباب مضطرب جدا فتارة يجوزون خوارق العادات واخرى يمنعون منها وليس لهم بين البابين قانون معلوم وطريق مضبوط فهذا هو التنبيه على مذاهب الناس فى هذا الباب الى هنا من المطالب العالية

(فى تحقيق الكلام فى الدهر والسرمد والفرق بينهما وبين الزمان)

ذكر

ذكر الشيخ فى اكثر كتبه ان اعتبار احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء الثابتة هو السرمد هذا هو الذى رأيناه فى كتبه وما وجدناله مزيد شرح وبيان واقول ان الاقرب عندنا فى المدة والزمان هو مذهب افلاطون وهو ان الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته الا انه يقتضى تقديره هذه الاحوال المختلفة فقد ثبت ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس فى ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل فى شئ من المذاهب المتعلقة بالزمان الا عند الرجوع الى قول افلاطون وهو انه موجود قائم بنفسه فان اعتبرنا نسبة ذاته الى ذوات الموجودات القائمة المبرأة عن التغيرات سميناه بالسرمد وان اعتبرنا نسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذلك هو الدهر الداهر وان اعتبرنا نسبة ذاته الى كون المتغيرات مقارنة له حاصلة معه فذلك هو الزمان انتهى ملخصا من المطالب العالية قال ابن الفارض فى خمريته المشهورة ودونكها فى الحان واستجلها به * على نغم الالحان فهى بها غنم قال الشارح النغم جمع نغمة اى الغناء وهى صوت لا يثبت زمانا وقيل الغناء رفع الصوت على ترتيب خاص فى الموسيقى فيندرج فيه البسيط المسمى بالاستهدآء فانه صوت مجرد لكنه على ترتيب خاص مضبوط عند اهل الصنعة وهو بلا شك غناء لغة واصطلاحا واما ما قال القرطبى رحمه الله فى كشف القناع فى تعريفه انه رفع صوت بالشعر وما قاربه من الرجز فانه يخرج منه البسيط كما عرفت انتهى/ قد تواتر فى بلاد الترك ونواحى روس وبلغار من خواص النباتات والاحجار فى شأن السحب والرياح والامطار ما يجزم العقل بانه ليس صادرا عن النبات والحجر بل عن خالق القوى والقدر وسمعت غير واحد من الثقات انهم اذا سافروا فى الصيف استصحبوا واحدا من الكفرة يقوم باستعمال بعض تلك الاحجار مبتهلا متضرعا فى اثناء ذلك الى الخالق سبحانه وتعالى على طريقتهم وله رياضة عظيمة وترك للشهوات وتسبب فى جماعة مخصوصة مشهورة باستنزال المطر فتحدث سحابة قدر ما يظل اولئك السفر فيها ريح تدفع عنهم البعوض تسير معهم اذا ساروا وتقف اذا وقفوا وترجع اذا رجعوا وربما يستقبلهم فرقة اخرى معهم سحابة تكفيهم وريح الى خلاف جهة هذه الريح وانكار هذا عندهم من قبيل انكار المحسوسات واما حديث النبات الذى ينفتح به القيد من الحديد على قوآئم الفرس عند اصابته فمشهور ولعمرى ان النصوص الواردة فى استناد امثال هذه الآثار الى القادر المختار قاطعة وطرق الهدى الى ذلك واضحة لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور (من شرح المقاصد) فى آخر مباحث كائنات الجو وما يحدث على الارض (فائده) مشهور آنست كه حكما ميكويند خدا عالمست بكليات وبجزئيات بروجه كلى * وابو البركات بغدادى مخالف ايشانست ومولانا قطب الدين

رازی در محاکمات میکوید مراد قدما آنست که علم حق زمانی نیست ودرحق او
ماضی ومستقبل وحال تصور نمیتوان کرد بلکه امتداد زمان باحوادث که مقارن
اجزاء اوست بیکدفعه نزد او حاضرست وهمه نسبت با او متساویند وچون خواهی که
این معنی را دریابی زمانرا ریسمانی فرض کن که هر جزو برنکی باشد اکر موری متحرک
اورا مشاهده کند هردم رنکی ظاهر شود ورنکی غائب کردد واکر تو مشاهده کنی
همه را به یکنظر توانی دید از مفاتیح میبدی در شرح دیوان علی کرم الله وجهه (رب
النوع) اشراقیین کویند هر نوع از افلاک وکواکب وبسائط عنصریه ومرکبات واشباح
مجرده ربی دارند که عقل مدبر آن نوعست واوست غازی ومنمی ومولد در اجسام
نامیه چه ممتنع است که این افعال از قوة عدیم الشعور صادر شود واین افعال
اکر از نفوس ما صادر شدی مارا شعور باین افعال بودی وقصد پستان مادر در اطفال
وامتصاص شیر وغیر آن مستند برب النوعست والوان غریبه ونقوش متناسبه
در پر طاوس مثلا از اشراقات نوریه ونسب معنویه است که در وست وفرق میان نفس
ورب النوع آنست که نفس متعلق بیک بدن است ورب النوع بجمیع ابدان نوع
ونفس متألمست بتألم بدن واستکمال بوسیلهٔ بدن میکند ورب النوع نه واورا کلی نوع
کویند بمعنی اصل نوع نه بمعنی کلی منطقی ومثل افلاطون عبارت ازین عقولست
واین غیر مثل معلقه است مفاتیح (عالم المثال) ذهب بعض المتألهین من الحکماء ونسب
الی القدماء الی ان بین عالمی المحسوس والمعقول واسطة تسمی عالم المثال لیس فی
تجرد المجردات ولا فی مخالطة المادیات وفیه لکل موجود من المجردات والاجسام
والاعراض حتی الحرکات والسکنات والاوضاع والهیئات والطعوم والروآیح مثال
قائم بذاته معلق لا فی مادة ومحل یظهر للحس بمعونة مظهر کالمرءآة والخیال والماء
والهوآء ونحو ذلک وقد ینتقل من مظهر الی مظهر وقد یبطل کما اذا فسدت المرءآة
والخیال اوزالت المقابلة اوالتخیل وبالجملة هو عالم عظیم الفسحة غیر متناه یحذو حذو
العالم الحسی فی دوام حرکة افلاکه المثالیة فی قبول عناصره ومرکباته آثار حرکات
افلاکه واشراقات العالم العقلی وهذا ما قال الاقدمون ان فی الوجود عالما مقداریا غیر
العالم الحسی لا تتناهی عجائبه ولا تحصی مدنه ومن جملة تلک المدن جابلقا وجابرصا
وهما مدینتان عظیمتان لکل منهما الف باب لا یحصی ما فیهما من الخلائق ومن هذا
العالم تکون الملائکة والجن والشیاطین والغیلان لکونهما من قبیل المثل او النفوس
الناطقة المفارقة الظاهرة فیها وبه تظهر المجردات فی صور مختلفة بالحسن والقبح
واللطافة والکثافة وغیر ذلک بحسب استعداد القابل والفاعل وعلیه بنوا امر المعاد
الجسمانی فان البدن المثالی الذی یتصرف فیه النفس حکمه حکم البدن الحسی فی
انه له جمیع الحواس الظاهرة والباطنة فیلتذ ویتألم باللذات والالام الجسمانیة وایضا

یکون من الصور المعلقة نورانیة فیها نعیم السعداء وظلمانیة فیها عذاب الاشقیاء وکذا امر
المنامات وکثیر من الادراکات فان جمیع ما یری فی المنام او یتخیل فی الیقظة بل یشاهد
فی الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلک من الصور المقداریة التی لا تحقق لها فی
عالم الحس کلها من عالم المثال وکذا کثیر من الغرآئب وخوارق العادات کما یحکی عن
بعض الاولیاء انه مع اقامته ببلدته کان من حاضری المسجد الحرام ایام الحج وانه
ظهر من بعض جدران البیت او خرج من بیت مسدود الابواب والکوات وانه احضر
بعض الاشخاص او اثمارا او غیر ذلک من مسافة بعیدة او زمان قریب الی غیر ذلک
والقائلون بهذا العالم منهم من یدعی ثبوته بالمکاشفة والتجارب الصحیحة ومنهم من
یحتج بان ما یشاهد من تلک الصور الجزئیة فی المرایا ونحوها لیست عدما صرفا ولا من
عالم المادیات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لکونها ذوات مقدار ولا مرتسمة فی الاجزآء
الدماغیة لامتناع ارتسام الکبیر فی الصغیر ولما کانت الدعوی عالیة والشبهة
واهیة کما سبق لم یلتفت الیه المحققون من الحکماء والمتکلمین انتهی من شرح المقاصد
فی آخر المقصد الرابع (وهذه) ای المشی علی الماء والهوآء والصعود الی السماء مع
الابدان وغیر ذلک من طی الارض ونحوه احکام الاقلیم الثامن ای العالم المثالی
لان العالم المقداری منقسم ثمانیة اقسام سبعة منها هی الاقالیم السبعة التی فیها
المقادیر الحسیة والثامن منها فیه المقادیر المثالیة وهی عالم مثل المعلقة الذی یوجد
منه الابدان الصاعدة الی السماء لاستحالة صعود الابدان العنصریة الیها وهذا
عند البعض واکثر اظهار العجائب والغرآئب من الانبیاء والاولیاء للوصول الی
هذا العالم ومعرفة مظاهره وخواصه الذی فیه جابلقا وجابرصا وهورقلیا ذات
العجائب وهذه اسماء مدن فی عالم المثال وقد نطق بها الشارع علیه الصلاة والسلام
الا ان جابلق وجابرص من عالم عناصر المثل وهورقلیا من عالم افلاک المثل (من شرح
حکمة الاشراق) للعلامة الشیرازی من النسخة المنقولة عن خطه رحمه الله هو
المعز قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله ویغفر لکم ذنوبکم والله غفور
رحیم محبة العباد لله مجاز عن ارادة نفوسهم اختصاصه بالعبادة دون غیره ورغبتهم
فیها ومحبة الله عباده ان یرضی عنهم ویحمد فعلهم والمعنی ان کنتم مریدین لعبادة
الله علی الحقیقة فاتبعونی حتی یصح ما تدعونه من ارادة عبادته یرض عنکم ویغفر
لکم وعن الحسن زعم اقوام علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم انهم یحبون
الله فاراد ان یجعل لقولهم تصدیقا من عمل فمن ادعی محبته وخالف سنة رسوله فهو
کذاب وکتاب الله یکذبه واذا رایت من یذکر محبة الله ویُصَفِّقُ بیدیه مع ذکرها
ویَطْرَبُ ویَنْعِرُ ویَصْعَقُ فلا تشک فی انه لا یعرف ما الله ولا یدری ما محبة الله وما
تصفیقه ونعرته وطربه وصعقته الا لانه تصور فی نفسه الخبیثة صورة مستملحة

معشقة فسماها الله بجهله ودعارته ثم صفق وطرب ونعر وصعق على تصورها وربما رايت المنى قد ملأ اردان ذلك المحب عند صعقته وحمق العامة حواليه قد ملؤا اردانهم بالدموع لما رققهم من حاله (من تفسير الكشاف فى سورة آل عمران) قال الامام الرازى فى التفسير الكبير خاض صاحب الكشاف فى هذا المقام فى الطعن فى اولياء الله وكتب ههنا ما لا يليق بالعاقل ان يكتب مثله فى كتب الفحش فهب انه اجترأ فى الطعن فى اولياء الله فكيف اجترأ على كتبه ذلك الكلام الفاحش فى تفسير كلام الله المجيد فنسأل الله العصمة والهداية انتهى فرحم الله امرأ عرف قدره ولم يتعد طوره حدثنا اسمعيل قال حدثنى اخى عن ابن ابى ذئب عن سعيد المقبرى عن ابى هريرة رضى الله عنه قال حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين فاما احدهما فبثثته واما الاخر فلو بثثته قطع هذا البلعوم البلعوم مجرى الطعام من صحيح البخارى فى باب حفظ العلم قوله وعاءين هو تثنية الوعاء بكسر الواو وبالمد وهو الظرف الذى يحفظ فيه الشئ واطلق المحل واراد الحال اى نوعين من العلوم وبثثته اى نشرته وقطع اى لقطع فحذف منه اللام قال ابن بطال البلعوم الحلقوم وهو مجرى النفس الى الرئة والمرى هو مجرى الطعام والشراب الى المعدة فيتصل بالحلقوم وقال المراد من الوعاء الثانى احاديث اشراط الساعة وما عرف به النبى صلى الله عليه وسلم من فساد الدين وتغير الاحوال والتضييع لحقوق الله تعالى كقوله صلى الله عليه وسلم يكون فساد هذا الدين على يدى اغيلمة سفهاء من قريش وكان ابو هريرة يقول لو شئت ان اسميهم باسمائهم فخشى على نفسه فلم يصرح ولذلك ينبغى لمن امر بمعروف اذا خاف على نفسه فى التصريح ان يعرض ولو كانت الاحاديث التى لم يصرح بها من الحلال والحرام ما وسعه كتمها بحكم الاية (واقول) هذا الحديث هو قطب مدار استدلالات المتصوفة فى الطامات والشطحيات يقولون ها هو ذا ابو هريرة عريف اهل الصفة الذين هم شيوخنا فى الطريقة عالم بذلك قائل به والمراد بالاول علم الاحكام والاخلاق وبالثانى علم الاسرار المصون عن الاغيار المختص بالعلماء بالله من اهل العرفان وقال قائلهم (شعر)

يا رُبَّ جَوْهَرِ علم لو ابوح به * لقيل لى انت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمى * يرون اقبح ما يأتونه حسنا

وقال بعضهم العلم المكنون والسر المصون علمنا وهو نتيجة الخدمة وثمرة الحكمة لا يظفر بها الا الغواصون فى بحار المجاهدات ولا يسعد بها الا المصطفون بانوار المشاهدات اذ هى اسرار متمكنة فى القلوب لا تظهر الا بالرياضة وانوار ملمعة فى الغيوب لا تنكشف الا للنفوس المرتاضة واقول نعم ما قال لكن بشرط ان لا يدفعه القواعد الاسلامية ولا تنفيه القوانين الايمانية اذ ما بعد الحق الا الضلال قال الشيخ ابو حامد

الغزالى قدس سره متصوفة اهل الزمان الا من عصمه الله اغتروا بالزى والمنطق والهيئة من السماع والرقص والطهارة والجلوس على السجادات مع اطراق الرأس وادخاله فى الجيب كالمتفكر ومن تنفس الصعداء وخفت الصوت فى الحديث الى غير ذلك فظنوا لذلك انهم منهم فلم يتعبوا انفسهم قط فى المجاهدة والرياضة ومراقبة القلب وتطهير الباطن والظاهر من الآثام الخفية والجلية وكل ذلك من اوائل منازل المتصوفة ولو فرغوا عن جميعها لما جاز لهم ان يعدوا انفسهم من الصوفية كيف ولم يحوموا حولها قط بل يتكالبون على الحرام والشبهات واموال السلاطين ويتنافسون فى الفلس والرغيف والحبة ويتحاسدون على النقير والقطمير ويمزق بعضهم اعراض بعض وليسوا من الرجال بل هم اعجز من العجائز فى المعارف فاذا كشف عنهم الغطاء فوافضيحتاه على رؤس الاشهاد قال ومنهم طائفة ادعت علم المعرفة ومشاهدة الحق ومجاوزة المقامات والاحوال ولا يعرف هذه الامور الا بالاسامى والالفاظ الا انه تلقف من الفاظ الطائفة كلمات فهو يرددها ويظن ان ذلك علم اعلى من علوم الاولين والآخرين فهو ينظر الى الفقهاء والمفسرين والمحدثين بعين الازدراء حتى ان الفلاح يترك فلاحته والحائك حياكته ويلازمهم اياما ويتلقف منهم هذه الكلمات المريبة فهو يرددها كانه يتكلم عن الوحى ويخبر عن سر الاسرار ويستحقر بذلك جميع العباد والعلماء ويقول فى العباد انهم اجراء متعبون وفى العلماء انهم بالحديث عن الله محجوبون ويدعى لنفسه انه الواصل الى الحق وانه من المقربين وهو عند الله من الفجار المنافقين وعند ارباب القلوب من الحمقاء الجاهلين واصناف غرور اهل الاباحة من المتشبهين بالصوفية لا تحصى وانواعها لا تستقصى ومن الله الاستعانة وبالله الاستعاذة (من شرح صحيح البخارى) للفاضل الكرمانى رحمه الله تعالى فتح دانستن اصول وقواعد عقائد يا بطريق فكر ست * وآن مسلك متكلمين وحكماى مشائين است * ويا بطريق رياضت وآن مسلك صوفيه وحكماى اشراقيين است ايشانرا رواقيين هم كويند * مثل الفريقين كالاعمى والاصم والبصير والسميع هل يستويان مثلا افلا تذكرون * در طريق اول خار شبهه وشك بسيارست * قدم نقل از رهكذر افكار (مثنوى) پاى استدلاليان چوبين بود پاى چوبين سخت بى تمكين بود * كر كسى از عقل با تمكين بدى * فخر رازى رازدار دين بدى * غايت دليل مناقشه وخلافست واساس قياس بر تخمين وكزاف امام فخر الدين رازى كويد (نظم)

نهاية اقدام العقول عقال * واكثر سعى العالمين ضلال
وكم قد رأينا من رجال ودولة * فبادوا جميعا مسرعين وزالوا
وكم من جبال قد علت شرفاتها * رجال فزالوا والجبال جبال

واروا حنانی وحشة من جسومنا * وحاصل دنیانا اذی ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا * سوی ان جمعنا فیه قیل وقالوا

وغایت عنایت علما درشان کلام کلام امام غزالیست دراحیا که درهر شهر شخصی
می باید که این علم راداند ودفع شبهه مبتدعان راندحاشا که اکابر متکلمین تصحیح عقائد
خود بدلائل کلامیه کرده باشند مأخذ انوار عقائد ایشان مشکات نبوتست وغرض
ازکلام غیر افحام جاحد * والزام معاند نیست انصاف انکه بچراغ عقل راه حق
نمیتوان دید وبوسیلهٔ برهان بمطلوب اصلی نمیتوان رسید (نظم)

لقد طفت فی تلک المعاهد کلها * وصیرت طرفی بین تلک المعالم
فلم ارالا واضعا کف حائر * علی ذقن اوقار عاسن نادم

کسی ازهواجس نفسانی ووساوس شیطانی نجات یابد که طفل مکتب * علمک مالم
تکن تعلم وکان فضل الله علیک عظیما باشد * واشک نیاز برخاک راه سالکان مسالک
طریقت ومالکان ممالک حقیقت باشد درطریق تصوف انوار الهی وفیوض غیر
متناهیست ومعرفت اشیا کماهی ازماه تا بماهی (شعر)

علم التصوف علم لیس یعرفه * الا اخو فطنة بالحق معروف *
ولیس یعرفه من لیس یشهده * وکیف یشهد ضوء الشمس مکفوف

(خاطرت کی رقم فیض پذیرت هیهات * مکر ازنقش پراکنده ورق ساده کنی)
شیخ ابویزید میفرماید اخذتم علمکم میتا عن میت واخذنا علمنا عن الحی الذی
لا یموت امام فخر الدین باشیخ نجم الدین کفت بم عرفت ربک فرمود بواردات ترد علی
القلوب فتعجز النفوس عن تکذیبها * ومخالفت این طائفه بایکدیکر مبنیست
براختلاف مشرب درکتمان وافشای اسرار بعضی میکویند (نظم)

ابکی الی الشرق ان کانت منازلکم * من جانب الغرب خوف القیل والقال
اقول بالخد خال حین اذکره * خوف الرقیب وما بالخد من خال

بعضی کویند الا فاسقنی خمرا وقل لی هی الخمر * ولا تسقنی سرا اذا امکن الجهر
وبح باسم من اهوی ودعنی من الکنی * فلا خیر فی اللذات من دونها ستر
جمعی بندارند که دانش منحصر درعلوم رسمیه است * کلا انهم عن ربهم یومئذ
لمحجوبون (نظم) بین المحبین سر لیس یفشیه * قول ولا قلم للخلق یحکیه
ابن عباس رضی الله عنهما کویدشبی باامیر المؤمنین علی کرم الله وجهه صحبت
داشتم تاروز شرح باء بسم الله میفرمود ومن خودرا پیش اوچون سبوئی یافتم پیش
دریای بزرک وهم فرمود که اکر تفسیر الله الذی خلق سبع سموات ومن الارض
مثلهن یتنزل الامر بینهن بکویم شمامرا سنکسار کنید وحضرت امیر فرمود درسینهٔ
من علمیست که اکر آنرا برشما اظهار کنم برخود بلرزید چنانچه ریسمان

درازدرچاه اب وهم فرمود لوشئت لاوقرت سبعین بعیرا فی تفسیر فاتحة الکتاب * وهم
آنحضرت اشارت بسینهٔ بی کینهٔ خود فرمود ان ههنا العلوما جمة لووجدت اهلا * جمله
درصحیح بخاری مذکوراست که ابوهریره رضی الله عنه کفت حملت عن النبی صلی
الله علیه وسلم وعائین من العلم اما الواحد فبثثته فیکم واما الاخر فان بثثته قطع منی
هذا البلعوم وامام زین العابدین قدس سره فرمود (نظم)

انی لاکتم من علمی جواهره * کیلا یری الحق ذوجهل فیفتتنا
وقد تقدم فی هذا ابوحسن * الی الحسین ووصی قبله الحسنا
یارب جوهر علم لوابوح به * لقیل لی انت ممن یعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمی * یرون اقبح ما یأتونه حسنا *

وجنید کفت لا یبلغ احد درج الحقیقة حتی یشهد فیه الف صدیق بانه زندیق * زنهار
وهزار زنهار که ازانکار اولیاء الله احتراز کنی وباعتقاد درفیض برروی
دل باز کن شیخ محیی الدین رضی الله عنه درباب هفتاد وسیوم از فتوحات
کوید ابویزید باابا موسی اردبیلی کفت ای ابی موسی چون بیابی کسی را که
ایمان بسخن ارباب طریقت داشته باشد التماس کن که برای تودعا کند برای انکه
دعای اوبی شبهه مستجابست توازموسی فاضلترین نخواهی بود ببین که اورا
باخضر علیهما السلام چه صورتها رونمود وکفته اند پیش علماء محافظت زبان باید
کرد وپیش سلاطین محافظت چشم وپیش اولیاء محافظت دل اکرایشان میل مال
کنند برای راحت فقراست وکار مخصوص بایشان خواه کج باشد وخواه راست
رجال لا تلهیهم تجارة ولا بیع عن ذکر الله ومما رزقناهم ینفقون (القصة) بطولها انی
درویشان ضلالت صرف وجهالت محض است اکرمیدانی وکسی رااز ین چه نقصان تو
ازکمال خود بازمیمانی لکن چون ملحد بصورت موحد برمی اید وزندیق بهیأت
صدیق می نماید تمیز میان این طوائف مشکل است وطالبان صادق را ازین تمیز خون
دردل است ازفواتح شرح دیوان علی کرم الله وجهه للقاضی الفاضل امیر حسین
میبدی رحمه الله تعالی (فصل) ومن هؤلاء المتصوفة المریدین قوم بهالیل معتوهون
اشبه شیء بالمجانین من العقلاء وهم مع ذلک قد صحت لهم مقامات الولایة واحوال
الصدیقین وعلم ذلک من احوالهم من یفهم عنهم من اهل الذوق مع انهم غیر مکلفین
ویقع لهم من الاخبار عن المغیبات عجائب لانهم لا یتقیدون بشیء فیطلقون کلامهم
فی ذلک ویأتون منه بالعجائب وربما ینکر الفقهاء انهم علی شیء من المقامات لما یرون من
سقوط التکالیف عنهم والولایة لا تحصل الا بالعبادة وهو غلط فانه فضل الله یؤتیه
من یشاء ولا یتوقف حصول الولایة علی العبادة ولا غیرها واذا کانت النفس
الانسانیة ثابتة الوجود فالله تعالی یخصها بما یشاء من مواهبه وهؤلاء القوم لم تعدم

نفوسهم الناطقة ولافسدت كحال المجانين وانما فقد لهم العقل الذى يناط به التكاليف
وهو صفة خاصة للنفس وهى علوم ضرورية للانسان يستد بها نظره ويعرف احوال
معاشه واستقامة منزله وكانه اذا ميز احوال معاشه لم يبق له عذر فى قبول التكاليف
واصلاح معاده وليس من فقد هذه الصفة بفاقد لنفسه ولا ذاهل عن حقيقته فيكون
موجود الحقيقة معدوم العقل التكليفى الذى هو معرفة المعاش ولا استحالة فى ذلك
ولا يتوقف اصطفاء الله عباده للمعرفة على شئ من التكاليف فاذا صح ذلك فاعلم انه
ربما يلتبس حال هؤلاء بالمجانين الذين تفسد نفوسهم الناطقة ويلتحقون بالبهائم ولك
فى تمييزهم علامات منها ان هؤلاء البهاليل تجدلهم وجهة مالا يخلون عنها اصلا
من ذكر وعبادة لكن على غير الشروط الشرعية لما قلناه من عدم التكاليف والمجانين
لا تجد لهم وجهة اصلا ومنها انهم يخلقون على البله من اول نشوهم والمجانين
يعرض لهم الجنون بعد برهة من العمر لعوارض بدنية طبيعية فاذا عرض لهم ذلك
وفسدت نفوسهم الناطقة ذهبوا بالخيبة ومنها كثرة تصرفهم فى الناس بالخير والشر
لانهم لا يتوقفون على اذن لعدم التكاليف فى حقهم والمجانين لا تصرف لهم وهذا فصل
انتهى بنا الكلام اليه (من مقدمة تاريخ العبر لابن خلدون) قال الحكيم اللاهجى
فى رسالته التى الفها لدفع مطاعن الناس عن حضرة الشيخ الامام الاكبر الحاتمى رضى
الله تعالى عنه مانصه وكذلك اى كما تكلموا فى مسئلة الوجود تكلموا فى مسئلة ايمان
فرعون مع انه رضى الله تعالى عنه قال انه اخذ فصوص الحكم من رسول الله صلى
الله عليه وسلم كما ذكره فى اول الخطبة فمنكره ما انكره بل انكر رسول الله صلى الله عليه
وسلم من حيث لا يشعر وما انتفع به لانه ليس من الناس الذى اخبره صلى الله عليه
وسلم انهم ينتفعون به اما ترى انه صلى الله عليه وسلم كيف قال خذه واخرج به الى الناس
ينتفعون به ولم يقل لينتفعوا به لان النفع متحقق ولكن للناس الذى نسى ماوقع له
فى الميثاق فبالذكر تذكر قال تعالى فان الذكرى تنفع المؤمنين فكل ما فى الفصوص
من المعانى والالفاظ من رسول الله صلى الله عليه وسلم واما ما قال رضى الله تعالى عنه
فى الفتوحات فى الباب الثانى والستين فى مراتب طبقات جهنم وتفاوتها وهوان
فرعون وامثاله الذين ادعوا الربوبية ونفوها عن الله تعالى له الدرك الاسفل من النار
فالظاهر ان بينهما تناقضا وعلى الله قصد السبيل انتهى كلام اللاهجى واقول قال
الشيخ قدس سره فى الباب الثالث والسبعين وثلثمائة من الفتوحات العالم الالهى
هو الذى كان الله معلمه بالالهام والالقاء وانزال الروح على قلبه وهذا الكتاب يعنى
الفتوحات من ذلك النمط عندنا فوالله ما كتبنا منه حرفا الا عن املاء الهى والقاء
ربانى ونفث روحانى فى روع كيانى هذا جملة الامر مع كوننا لسنا برسل مشرعين
ولا انبياء مكلفين وانما هو علم وحكمة وفهم عن الله فيما شرعه على السنة رسله وانبيائه

عليهم الصلاة والسلام انتهى كلام الشيخ رضى الله عنه فعلى هذا يكون التناقض
المذكور مستلزما لتناقض آخر اشد اشكالا من الاول فتأمله كتبه الفقير محمد راغب
حكى عن بعض الكرامية ان بعض الاولياء قد يبلغ درجة النبى بل اعلى وعن بعض
الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن
خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك
الى الرعايا لتبليغ احكامه الا ان الولى لا يبلغ درجة النبى لان النبوة لا تكون بدون
الولاية وعن اهل الاباحة والالحاد ان الولى اذا بلغ الغاية فى المحبة وصفاء القلب
وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهى ولم يضره ذنب ولا يدخل النار بارتكاب
الكبيرة والكل فاسد باجماع المسلمين والاول خاصة بان النبى مع ماله من شرف
الولاية معصوم عن المعاصى مأمون من سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة
مشرف بالوحى ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام امر المعاش والمعاد
الى غير ذلك من الكمالات والثانى بان النبوة تنبئ عن البعث والتبليغ من الحق الى
الخلق ففيها ملاحظة للجانبين وتتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة فلا تقصر عن
مرتبة ولاية غير الانبياء لانها لا تكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة
النبوة نعم قد يقع تردد فى ان نبوة النبى افضل ام ولايته فمن قائل بالاول لما فى النبوة من
معنى الواسطة بين الجانبين والقيام لصالح الخلق فى الدارين مع شرف مشاهدة الملك
ومن مائل الى الثانى لما فى الولاية من معنى القرب والاختصاص الذى يكون فى النبى
فى غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبى وفى كلام بعض العرفاء ان ما قيل الولاية افضل
من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل لابد من التقييد وهو
ان ولاية النبى افضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية
لا تعلق لها بوقت دون وقت بل قام سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها
مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذى هو الانباء وان كانت
دائمة من حيث باطنها الذى هو الولاية اعنى التصرف فى الخلق بالحق فان الاولياء
من امة محمد صلى الله عليه وسلم حملة تصرّف ولايته بهم يتصرّف فى الخلق بالحقّ
الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم المتابعة اذ ليس الولى الا مظهر
تصرف النبى واما بطلان القول بسقوط الامر والنهى فلعموم الخطابات ولان اكمل
الناس فى المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله مع ان التكاليف فى حقهم
اتم واكمل حتى يعاتبون بادنى زلة بل بترك الافضل نعم حكى عن بعض الاولياء انه
استعفى الله من التكاليف وسأله الاعتاق عن ظواهر العبادات فاجابه الى ذلك بان
سلبه العقل الذى هو مناط التكليف ومع ذلك كان من علو المرتبة على ما كان وانت
خبير بان العارف لا يسأم من العبادة ولا يفتر فى الطاعة ولا يسأل الهبوط من اوج

الكمال الى حضيض النقصان والنزول من معارج الملك الى منازل الحيوان بل ربما
يحصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق فى ملاحظة جناب الحق بحيث
يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير تأثم بذلك لكونه فى حكم غير المكلف
كالنائم وذلك لعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين فربما يسأل دوام تلك
الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا الذهول هو الجنون الذى ربما يرجح على بعض
العقول والمتسمون به هم المسمون بمجانين العقلاء وبهذا يظهر فضل الانبياء على الاولياء
فانهم مع ان استغراقهم اكمل وانجذابهم اشمل لا يخلون بادنى طاعة ولا يذهلون عن
هذا الجانب ساعة لان قوتهم القدسية من الكمال بحيث لا يشغلهم شاغل عن
ذلك الجناب ولا يعد عليهم ادنى زلة عن منهج الصواب (من شرح المقاصد للتفتازانى)
والقول بالحلول او الاتحاد محكى عن النصارى فى حق عيسى عليه السلام وعن بعض
الغلاة فى حق ائمتهم وعن بعض المتصوفة فى حق كملائهم واما مايدعى بعضهم من ارتفاع
الكثرة عند الفناء فى التوحيد وانه لا كثرة فى الوجود اصلا فبحث آخر (ش) يعنى كما
قامت الدلائل على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات بل اولى
لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاحتمالات التى ذهب اليها اوهام المخالفين فى هذا
الاصل ثمانية حلول ذات الواجب او صفته فى بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد
والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان
الله تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم هى الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم
بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون آبا ابنا روحا قدسيا ويعنون بالجوهر القائم
بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعلوا الواحد ثلاثة جهالة او ميلا الى ان الصفات نفس
الذات واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم
يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهى
اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء
عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية
وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من
قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك فى صورة البشر وقيل تركب اللاهوت
والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق
العادة وقد تفارقه فتحله الالام والافات الى غير ذلك من الهذيانات واما المنتمون
الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون بانه لا يمتنع ظهور الروحانى بالجسمانى
كجبريل فى صورة دحية الكلبى وكبعض الجن والشياطين فى صورة الاناسى ولا يبعد
ان يظهر الله فى صورة بعض الكاملين واولى الناس بذلك على رضى الله عنه واولاده
المخصوصون الذين هم خير البرية والعلم فى الكمالات العلمية والعملية فلهذا كان

يصدر

يصدر عنهم فى العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة
القائلون بان السالك اذا امعن فى السلوك وخاض فى لجة الوصول فربما يحل الله فيه
تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا كالنار فى الجمر بحيث لا يتمايز او يتحد به بحيث لا
اثنينية ولا تغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهى ويظهر من
الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر وفساد الرأيين غنى عن البيان وههنا
مذهبان آخران يوهمان بالحلول والاتحاد وليسا منه فى شئ (الاول) ان السالك اذا
انتهى سلوكه الى الله تعالى وفى الله يستغرق فى بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل
ذاته فى ذاته تعالى وصفاته فى صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى فى الوجود الا الله
تعالى وهذا الذى يسمونه الفناء فى التوحيد واليه يشير الحديث الالهى ان العبد
لا يزال يتقرب الىّ بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذى به يسمع وبصره
الذى به يبصر وحينئذ ربما تصدر عنه عبارات تشعر بالحلول والاتحاد لقصور
العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل التمنى نغترف
من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان دون البرهان
والله الموفق (والثانى) ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما
الكثرة فى الاضافات والتعينات التى بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل فى الحقيقة واحد
يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة ويتكثر فى النواظر لا بطريق الانقسام فلا
حلول ههنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم فى ذلك طويل خارج عن
طريق العقل والشرع وقد اشرنا فى بحث الوجود الى بطلانه لكن من يضلل الله فما له
من هاد من شرح المقاصد (فى جواز قتل الجراد) اختلف العلماء فى قتل الجراد اذا
دخل بارض قوم وافسد فقيل لا يقتل وقال اهل الفقه كلهم يقتل احتج الاولون بانه
خلق عظيم من خلق الله يأكل من رزق الله ولا يجرى عليه القلم وبما روى لا تقتلوا
الجراد فانه جند الله الاعظم واحتج الجمهور بان فى تركها فساد الاموال وقد رخص
النبى صلى الله عليه وسلم بقتال المسلم اذا اراد اخذ ماله فالجراد اذا ارادت افساد
الاموال كانت اولى ان يجوز قتلها الا ترى انهم اتفقوا على انه يجوز قتل الحية
والعقرب لانهما يؤذيان الناس فكذلك الجراد روى ابن ماجه وانس بن مالك رضى
الله عنهما ان النبى صلى الله عليه وسلم كان اذا دعا على الجراد يقول اللهم اهلك كباره
واقتل صغاره وافسد بيضه واقطع دابره وخذ بافواههم عن معايشنا وارزاقنا انك
سميع الدعاء قال رجل يا رسول الله كيف تدعو على جند من اجناد الله بقطع
دابره قال ان الجراد نثرة حوت فى البحر (من تفسير القرطبى عليه الرحمة) عند تفسير
قوله تعالى فارسلنا عليهم الطوفان والجراد الى آخره فى حديث ابن عباس الجرادة
نثرة حوت اى عطسته نهايه (فى ذرية ابليس عليه اللعنة) واختلف اهل التفسير

تمنى الوصول الى
توحيد العارفين

من شرح المقاصد

هل لابليس ذرية من صلبه فقال الشعبى سألنى رجل فقال هل لابليس زوجة فقلت ان ذلك عرس لم اشهده ثم تذكرت قوله تعالى افتتخذونه وذريته اولياء من دونى فعلمت انه لاتكون ذرية الا من زوجة فقلت نعم وقال مجاهد ان ابليس ادخل فرجه فى فرج نفسه فباض خمس بيضات فهذا اصل ذريته وقيل ان الله تعالى خلق له فى فخذه اليمنى ذكرا وفى اليسرى فرجا فهو ينكح هذا بهذا فيخرج له كل يوم عشر بيضات يخرج من كل بيضة سبعون شيطانا وشيطانة فهو يخرج وهو يطير واعظمهم عند ابيهم منزلة اعظمهم فى بنى آدم فتنة وقال قوم ليس له اولاد ولا ذرية وذريته اعوانه من الشياطين قال القشيرى ابو نصر وبالجملة ان الله تعالى اخبر ان لابليس اتباعا وذرية وانهم يوسوسون الى بنى آدم وهم اعداؤهم ولا يثبت عندنا تحقيق فى كيفية التوالد منهم وحدوث الذرية عن ابليس فيتوقف الامر فيه على نقل صحيح قلت الذى ثبت فى هذا الباب من صحيح ماذكره الحميدى فى الجمع بين الصحيحين عن الامام ابى بكر البرقانى انه خرج فى كتابه مسندا عن ابى محمد ابن عبد الغنى بن سعيد الحافظ من رواية عاصم عن ابى عثمان عن سلمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتكن اول من يدخل السوق ولا آخر من يخرج منها فيها باض الشيطان وفرخ وهذا يدل على ان للشيطان ذرية من صلبه والله اعلم قال ابن عطية وذريته ظاهر اللفظ يقتضى الموسوسين الذين يأتون بالمنكر ويحملون على الباطل وذكر الطبرى وغيره ان مجاهدا قال وذرية ابليس هم الشياطين وكان يعدهم زلنبور صاحب الاسواق يضع رايته فى كل سوق بين السماء والارض يجعل تلك الراية على حانوت اول من يفتح وآخر من يغلق ولبتى صاحب المصائب يامر بضرب الوجوه وشق الجيوب والدعاء بالويل والحرب والاعور صاحب ارباب الرياء ومسوط صاحب الاخبار ياتى بها فيلقيها فى افواه الناس فلا يجدون لها اصلا وداسم الذى اذا دخل الرجل بيته فلم يسلم ولم يذكر اسم الله بصره من المتاع مالم يرفع وما لا يحسن موضعه واذا اكل ولم يذكر اسم الله اكل معه قال الاعمش وانى ربما دخلت البيت فلم اذكر اسم الله ولم اسلم فرأيت مطهرة فقلت ارفعوا هذه وخاصمتهم ثم اذكر فاقول داسم اعوذ بالله منه زاد الثعلبى وغيره عن مجاهد والابيض وهو الذى يوسوس للانبياء وصخر وهو الذى اختلس خاتم سليمان عليه السلام والولهان وهو صاحب الطهارة يوسوس فيها والاقيس وهو صاحب الصلاة يوسوس فيها ومرة وهو صاحب المزامير وبه يكنى والهفاف يكون بالصحارى يضل الناس ويتيههم ومنهم الغيلان وحكى ابو مطيع مكحول بن الفضل النسفى فى كتاب اللؤلؤيات عن مجاهد ان الهفاف هو صاحب الشراب واقوس صاحب التحريش والاعور صاحب ابواب السلطان قال وقال الدارانى ان لابليس شيطانا يقال له المتقاضى يتقاضى ابن آدم فيخبر بعمل كان عمله فى السر منذ عشرين فيحدث

به فى العلانية قال ابن عطية وهذا مما لم يأت به سند صحيح وقد طول النقاش فى هذا المعنى وحكى حكايات تبعد عن الصحة ولم يمر بى فى هذا صحيح الا ما فى كتاب مسلم من ان للصلاة شيطانا اسمه خنزب وذكر الترمذى ان للوضوء شيطانا يسمى الولهان من تفسير القرطبى فى سورة الكهف عند تفسير قوله تعالى افتتخذونه وذريته الخ (ياابراهيم) على ارادة القول اى قالت الملائكة ياابراهيم اعرض عن هذا الجدال انه قد جاء امر ربك قدره بمقتضى قضائه الازلى بعذابهم وهو اعلم بحالهم وانهم آتيهم عذاب غير مردود مصروف بجدال ولا دعاء ولا غير ذلك من البيضاوى فى سورة هود عليه السلام (قوله) قدره بمقتضى قضائه الازلى الخ قال المصنف رحمه الله فى شرح المصابيح القضاء الارادة الازلية والعناية الالهية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص والقدر تعلق تلك الارادة بالاشياء فى اوقاتها يعنى ان لصفة الارادة الالهية تعلقا قديما بوجود الاشياء فى وقته المخصوص فيما لايزال وتعلقا حادثا به فى وقت وجوده بالفعل والقضاء هو التعلق القديم ولذا وصفه المص رحمه الله بالازلى والقدر التعلق الحادث لا ان القضاء هو نفس الارادة كما يوهمه ظاهر كلامه شهاب هو المعز

(اول شبهة وقعت فى الخليقة ومن مصدرها فى الاول ومن مظهرها) اعلم ان اول شبهة وقعت فى البرية شبهة ابليس لعنه الله ومصدرها استبداده بالرأى فى مقابلة النص واختياره الهوى فى معارضة الامر واستكباره بالمادة التى خلق منها وهى النار على مادة آدم عليه السلام وهى الطين وانشعبت هذه الشبهة سبع شبهات وسارت فى الخليقة وسرت فى اذهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة وضلال وتلك الشبهات مسطورة فى شرح الاناجيل الاربعة انجيل لوقا ومارقوس ويوحنا ومتى ومذكورة فى التوراة مترتبة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الامر بالسجود والامتناع منه قال كما نقل عنه انى سلمت ان البارى تعالى الهى واله الخلق عالم قادر ولا يسأل عن قدرته ومشيئته فانه مهما اراد شيأ قال له كن فيكون وهو حكيم الا انه يتوجه على مساق حكمته اسئلة قالت الملائكة ماهى وكم هى قال لعنه الله سبعة الاول منها انه علم قبل خلقى اى شئ يصدر عنى ويحصل فلم خلقنى اولا وما الحكمة فى خلقه اياى والثانى اذ خلقنى على مقتضى ارادته ومشيئته فلم كلفنى بمعرفته وطاعته وما الحكمة فى التكليف بعد اذ لا ينتفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية والثالث اذ خلقنى وكلفنى فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت واطعت فلم كلفنى بطاعة آدم والسجود له وما الحكمة فى هذا التكليف على الخصوص بعد اذ لا يزيد ذلك فى معرفتى وطاعتى والرابع اذ خلقنى وكلفنى على الاطلاق وكلفنى بهذا التكليف على الخصوص فاذ لم اسجد لم لعننى واخرجنى من الجنة وما الحكمة

في ذلك بعد اذ لم ارتكب قبيحا الا قولي لا اسجد الا لك والخامس اذ خلقني وكلفني
مطلقا وخصوصا فلم اطع فلعنني وطردني فلم طرقني الى آدم حتى دخلت الجنة ثانيا
وغررته بوسوستي حتى اكل من الشجرة المنهي عنها واخرجه من الجنة معي وما الحكمة
في ذلك بعد اذ لو منعني من دخول الجنة استراح مني آدم وبقي خالدا فيها والسادس
اذ خلقني وكلفني عموما وخصوصا ولعنني ثم طرقني الى الجنة وكانت الخصومة بيني
وبين آدم فلم سلطني على اولاده حتى اراهم من حيث لا يرونني ويؤثر فيهم وسوستي
ولا يؤثر في حولهم وقوتهم وقدرتهم واستطاعتهم وما الحكمة في ذلك بعد اذ لو خلقهم
على الفطرة دون من يحتالهم عنها فيعيشون طاهرين سامعين مطيعين كان احرى
بهم واليق بالحكمة والسابع سلمت هذا كله خلقني وكلفني مطلقا ومقيدا واذ لم اطع
لعنني وطردني واذ اردت دخول الجنة مكنني وطرقني واذ عملت عملي اخرجني ثم
سلطني على بني آدم فلم اذ استمهلته امهلني فقلت انظرني الى يوم يبعثون قال انك
من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم وما الحكمة في ذلك بعد اذ لو اهلكني في الحال
استراح الخلق مني وما بقي شر ما في العالم أليس بقاء العالم على نظام الخير خيرا من
امتزاجه بالشر قال فهذه حجتي على ما ادعيته في كل مسئلة قال شارح الانجيل
فاوحى الله تعالى الى الملائكة عليهم السلام قولوا له فانك في تسليمك الاول اني الهك
واله الخلق غير صادق ولا مخلص اذ لو صدقت اني اله العالمين ما احتكمت علي بلم
فانا الله الذي لا اله الا انا لا اسأل عما افعل والخلق مسئولون هذا الذي ذكرته مذكور
في التوراة ومسطور في الانجيل على الوجه الذي ذكرته وكنت برهة من الزمان
اتفكر واقول من المعلوم الذي لا مرية فيه ان كل شبهة وقعت لبني آدم فانما وقعت
من اضلال الشيطان الرجيم ووساوسه نشأت من شبهاته واذ كانت الشبهات
محصورة في سبع عادت كبار البدعة والضلال الى سبع ولا يجوز ان تعدو شبهات
فرق الزيغ والكفر هذه الشبهات وان اختلفت العبارات وتباينت الطرق فانها
بالنسبة الى انواع الضلالات كالبذور وترجع جملتها الى انكار الامر بعد الاعتراف
بالخلق والى الجنوح الى الهوى في مقابلة النص هذا من جادل نوحا عليه السلام
وهودا وصالحا وابراهيم ولوطا وشعيبا وموسى وعيسى ومحمدا صلوات الله عليهم
اجمعين كلهم نسجوا على منوال اللعين الاول في اظهار شبهاته وحاصلها يرجع
الى رفع التكليف وجحد اصحاب الشرائع والتكاليف باسرهم اذ لا فرق بين قولهم
ابشر يهدوننا وبين قوله أأسجد لمن خلقت طينا وعن هذا صار مفصل الخلاف
ومحز الافتراق ما هو في قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا
ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا فبين ان المانع من الايمان هو هذا المعنى كما قال المتقدم
في الاول ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك قال انا خير منه وقال المتأخر من ذريته كما

قال

قال المتقدم انا خير من هذا الذي هو مهين وكذلك لو تتبعنا احوال المتقدمين منهم
وجدناها مطابقة لاحوال المتأخرين كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم
تشابهت قلوبهم فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل واللعين الاول لما ان حكم
العقل على من لا يحكم عليه العقل لزمه ان يجري حكم الخالق في الخلق او حكم
الخلق في الخالق والاول غلو والثاني تقصير فثار من الشبهة الاولى مذاهب الحلولية
والتناسخية والمشبهة والغلاة من الرافضة حيث غلوا في شخص من الاشخاص
حتى وصفوه بصفات الجلال وثار من الشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية والمجسمة
حيث قصروا في وصفه تعالى بصفات المخلوقين والمعتزلة مشبهة الافعال والمشبهة
حلولية الصفات وكل واحد منهم اعور بأي عينيه شاء فان من قال انما يحسن منه
ما يحسن منا ويقبح منه ما يقبح منا فقد شبه الخالق بالخلق ومن قال يوصف الباري
تعالى بما يوصف به الخلق او وصف الخلق بما وصف به الباري تعالى فقد اعتزل الخلق
وشيخ القدرية طلب العلة في كل شيء وذلك من نسج اللعين الاول اذ طلب العلة
في الخلق اولا والحكمة في التكليف ثانيا والفائدة في تكليف السجود لادم عليه
السلام ثالثا وعنه نشأ مذهب الخوارج اذ لا فرق بين قولهم لا حكم الا لله ولا نحكم
الرجال وبين قوله لا اسجد الا لك أأسجد لبشر خلقته من صلصال وبالجملة كلا طرفي
قصد الامور ذميم والمعتزلة غلوا في التوحيد بزعمهم حتى وصلوا الى التعطيل بنفي
الصفات والمشبهة قصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الاجسام والروافض غلوا
في النبوة والامامة حتى وصلوا الى الحلول والخوارج قصروا حيث نفوا تحكيم
الرجال وانت ترى ان هذه الشبهات كلها ناشئة من شبهات اللعين الاول وتلك
في الاول مصدرها وهذه في الاخر مظهرها واليه اشار التنزيل في قوله تعالى ولا تتبعوا
خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين وشبه النبي صلى الله عليه وسلم كل فرقة ضالة من
هذه الامة بامة ضالة من الامم السابقة فقال القدرية مجوس هذه الامة وقال المشبهة
يهود هذه الامة والرافضة نصاراها وقال عليه السلام جملة لتسلكن سبل الامم
قبلكم حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه

بيان اول شبهة وقعت في الملة الاسلامية وكيف انشعابها ومن مظهرها ومن
مصدرها

وكما قررنا ان الشبهات التي وقعت في آخر الزمان هي بعينها تلك الشبهات التي وقعت
في اول الزمان كذلك يمكن ان يقرر في زمان كل نبي ودور كل صاحب ملة وشريعة
ان شبهات امته في آخر زمانه ناشئة من شبهات خصماء اول زمانه من الكفار والمنافقين
او اكثرها من المنافقين وان خفي علينا ذلك في الامم السالفة لتمادي الزمان فلم يخف في
هذه الامة ان شبهاتها نشأت كلها من شبهات منافقي زمن النبي صلى الله عليه وسلم اذ لم

يرضوا بحكمه فيما كان يأمر وينهى وشرعوا فيما لا مسرح للفكر فيه ولا مسرى وسألوا عما منعوا من الخوض فيه والسؤال عنه وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدال فيه اعتبر حديث ذى الخويصرة التميمى اذ قال اعدل يا محمد فانك لم تعدل حتى قال عليه السلام ان لم اعدل فمن يعدل فعاود اللعين وقال هذه قسمة ما اريد بها وجه الله وذلك خروج صريح على النبى صلى الله عليه وسلم واذا صار من اعترض على الامام الحق خارجيا اوليس ذلك قولا بتحسين الفعل وتقبيحه وحكما بالهوى فى مقابلة النص واستكبارا على الامر بقياس العقل حتى قال صلى الله عليه وسلم سيخرج مِنْ ضِئْضِئِ هذا الرجل قوم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرَّمِيَّةِ الخبر بتمامه فاعتبر حال طائفة من المنافقين يوم احد اذ قالوا هل لنا من الامر من شئ وقولهم لو كان لنا من الامر شئ ما قتلنا ههنا وقولهم لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فهل ذلك الا تصريح بالقدر وقول طائفة لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شئ وقول طائفة انطعم من لو يشاء الله اطعمه تصريح بالجبر واعتبر حال طائفة اخرى حيث جادلوا فى ذات الله تفكرا فى جلاله وتصرفا فى افعاله حتى منعهم وخوفهم بقوله تعالى ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهم يجادلون فى الله وهو شديد المحال فهذا ما كان فى زمانه عليه السلام وهو فى شوكته وقوته وصحة بدنه والمنافقون يخادعون فيظهرون الاسلام ويبطنون النفاق وانما كان يظهر نفاقهم فى كل وقت بالاعتراض على حركاته وسكناته فصارت الاعتراضات كالبذور وظهر منها الشبهات كالزروع واما الاختلافات الواقعة فى حال مرضه وبعد وفاته بين الصحابة رضى الله تعالى عنهم فهى اختلافات اجتهادية كما قيل كان غرضهم فيها اقامة مراسم الشرع وادامة مناهج الدين فاول تنازع وقع فى مرضه صلوات الله عليه وآله فيما رواه محمد بن اسمعيل البخارى باسناده عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال لما اشتد بالنبى صلى الله عليه وسلم مرضه الذى مات فيه قال ائتونى بدواة وقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلون بعدى فقال عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله فكثر اللغط فقال النبى صلى الله عليه وسلم قوموا عنى لا ينبغى عندى التنازع قال ابن عباس رضى الله عنهما ان الرزية كل الرزية ما حال بيننا وبين كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلاف الثانى فى مرضه صلوات الله عليه وسلامه انه قال جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنها فقال قوم يجب علينا امتثال امره واسامة قد برز من المدينة وقال قوم قد اشتد مرض النبى صلى الله عليه وسلم فلا تسع قلوبنا المفارقة والحالة هذه فنصبر حتى نبصر اى شئ يكون من امره وانما اوردت هذين التنازعين لان المخالفين ربما عدوا ذلك من الاختلافات المؤثرة فى امر الدين وهو كذلك وان كان الغرض كله اقامة مراسم الشرع فى حال

تزلزل القلوب وتسكين ثائرة الفتنة عند تغلب الامور (الخلاف الثالث فى موته صلى الله عليه وسلم) قال عمر رضى الله عنه من قال ان محمدا مات قتلته بسيفى هذا وقال ابو بكر رضى الله عنه من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حى لا يموت وقرأ هذه الاية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل أفان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم فرجع القوم الى قوله وقال عمر كانى ما سمعت هذه الاية حتى قرأها ابو بكر (الخلاف الرابع فى موضع دفنه صلى الله عليه وسلم) اراد اهل مكة من المهاجرين رده الى مكة لانها مسقط رأسه واراد اهل المدينة من الانصار دفنه بالمدينة لانها دار هجرته ومدار نصرته وارادت جماعة نقله الى بيت المقدس لانه موضع دفن الانبياء عليهم السلام ومنه معراجه الى السماء ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة لما روى عنه عليه السلام الانبياء يدفنون حيث يموتون (الخلاف الخامس فى الامامة) واعظم خلاف بين الامة خلاف الامامة اذ ما سل سيف فى الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة فى كل زمان وقد سهل الله ذلك فى الصدر الاول فاختلف المهاجرون والانصار فيها وقال الانصار منا امير ومنكم امير واتفقوا على رئيسهم سعد بن عبادة الانصارى فاستدركه ابو بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما بان حضرا سقيفة بنى ساعدة وقال عمر كنت ازور فى نفسى كلاما فى الطريق فلما وصلت الى السقيفة اردت ان اتكلم فقال ابو بكر مه يا عمر فحمد الله واثنى عليه ثم ذكر ما كنت ازوره فى نفسى كانه يخبر عن غيب فقبل ان يشتغل الانصار بكلامه مددت يدى اليه فبايعته وبايعه الناس وسكنت الثائرة الا ان بيعة ابى بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه فايما رجل بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فانهما

هذا البياض موجود فى النسختين المنقول منهما

ان يقتلا وانما سكتت الانصار عن دعواهم لرواية ابى بكر رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش وهذه البيعة هى التى جرت فى السقيفة ثم لما عاد الى المسجد انثال الناس عليه فبايعوه عن رغبة سوى جماعة من بنى هاشم وابى سفيان من بنى امية وامير المؤمنين على كرم الله وجهه كان مشغولا بما امره النبى صلى الله عليه وسلم من تجهيزه ودفنه وملازمة قبره من غير منازعة ولا مدافعة (الخلاف السادس فى امر فدك والتوارث عن النبى صلى الله عليه وسلم ودعوى فاطمة عليها السلام وراثة تارة وتمليكا اخرى حتى رفعت عن ذلك بالرواية المشهورة عن النبى صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة (الخلاف السابع فى قتال مانعى الزكاة فقال قوم لا نقاتلهم قتال الكفرة وقال قوم بل نقاتلهم حتى قال ابو بكر رضى الله عنه لو منعونى عقالا مما اعطوا رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه ومضى بنفسه لقتالهم ووافقه الصحابة رضى الله عنهم باسرهم وقد ادى

اجتهاد عمر رضى الله تعالى عنه ايام خلافته الى رد السبايا والاموال اليهم واطلاق المحبوسين (الخلاف الثامن فى تنصيص ابى بكر على عمر بالخلافة وقت الوفاة رضى الله عنهما فمن الناس من قال قد وليت علينا فظا غليظا وارتفع الخلاف بقول ابى بكر لو سألنى ربى يوم القيامة لقلت وليت عليهم خير اهلهم وقد وقع فى زمانهما اختلافات كثيرة فى مسائل ميراث الجد والاخوة والكلالة وفى عقل الاصابع وديات الاسنان وحدود بعض الجرائم التى لم يرد فيها نص وانما اهم امورهم الاشتغال بقتال الروم وغزو العجم وفتح الله تعالى الفتوح على المسلمين وكثرت السبايا والغنائم وكانوا كلهم يصدرون عن رأى عمر رضى الله عنه وانتشرت الدعوة وظهرت الكلمة ودانت العرب والعجم (الخلاف التاسع فى امر الشورى واختلاف الاراء فيها حتى اتفقوا كلهم على بيعة عثمان رضى الله عنه وانتظم الملك واستقرت الدعوة فى زمانه وكثرت الفتوح وامتلأ بيت المال وعاشر الخلق على احسن خلق وعاملهم بابسط يد غير ان اقاربه من بنى امية قد ركبوا نهابر فركبته وجاروا فجير عليه ووقعت فى زمانه اختلافات كثيرة واخذوا عليه مآخذ كلها محال على بنى امية منها رده الحكم بن امية الى المدينة بعد ان طرده رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يسمى طريد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد ان تشفع الى ابى بكر وعمر رضى الله عنهما ايام خلافتهما فما اجاباه الى ذلك ونفاه عمر من مقامه باليمن اربعين فرسخا ومنها نفى عثمان اباذر رضى الله تعالى عنه الى الربذة وتزويجه مروان بن الحكم ابنته وتسليمه خمس غنائم افريقية له وقد بلغت مائتى الف دينار ومنها ايواؤه عبد الله بن سعد بن ابى سرح بعد ان اهدر النبى صلى الله عليه وسلم دمه وتوليته اياه مصر باعماله وتوليته عبد الله بن عامر البصرة حتى احدث فيها ما احدث الى غير ذلك مما نقموا عليه وكان امراء جنوده معاوية بن ابى سفيان عامل الشام وسعيد بن العاص عامل الكوفة وبعده الوليد بن عقبة وعبد الله بن عامر عامل البصرة وعبد الله بن سعد بن ابى سرح عامل مصر وكلهم خذلوه ورفضوه حتى اتى قدره عليه وقتل رضى الله عنه مظلوما فى داره وثارت الفتنة من الظلم الذى جرى عليه ولم تسكن بعد فى زمان امير المؤمنين على كرم الله وجهه بعد الاتفاق عليه وعقد البيعة له فاولها خروج طلحة والزبير الى مكة ثم حمل عائشة رضى الله عنها الى البصرة ثم نصب القتال معه ويعرف ذلك بحرب الجمل والحق انهما رجعا بعد ان ذكرهما امرا فتذكرا فاما الزبير فقتله ابن الجرموز وقت الانصراف وهو فى النار لقول النبى صلى الله عليه وسلم بشر قاتل ابن صفية بالنار واما طلحة فرماه مروان بن الحكم بسهم وقت الاعراض فخر ميتا واما عائشة رضى الله عنها فكانت محمولة على ما فعلت ثم تابت بعد ذلك ورجعت والخلاف بينه وبين معاوية وحرب صفين ومخالفة الخوارج وحمله على

التحكيم ومغادرة عمرو بن العاص اباموسى الاشعرى وبقاء الخلاف الى وقت الوفاة مشهور وكذلك الخلاف بينه وبين الشراة المارقين بالنهروان عقدا وقولا ونصب القتال معه فعلا ظاهر معروف وبالجملة كان على رضى الله عنه مع الحق والحق معه وظهر فى زمانه الخوارج عليه مثل اشعث بن قيس الكندى ومسعود بن فدكى التميمى وزيد بن حصين الطائى وغيرهم وكذلك صار فى زمانه الغلاة فى حقه مثل عبيد الله بن سبا وجماعة معه ومن الفريقين ابتدأت البدعة والضلال وصدق فيه قول النبى صلى الله عليه وسلم يهلك فيك اثنان محب غال ومبغض قال فانقسمت الاختلافات بعده الى قسمين احدهما الاختلاف فى الامامة والثانى الاختلاف فى الاصول والاختلاف فى الامامة على وجهين احدهما القول بان الامامة تثبت بالنص والتعيين والثانى القول بان الامامة تثبت بالاتفاق والاختيار فمن قال ان الامامة تثبت بالاتفاق قال بامامة كل من اتفقت عليه الامة او جماعة مفردة من الامة اما مطلقا واما بشرط ان يكون قرشيا على مذهب قوم ويشترط ان يكون هاشميا على مذهب قوم الى شرائط اخر كما سيأتى ومن قال بالاول فقال بامامة معاوية واولاده وبعدهم بخلافة مروان واولاده والخوارج من كل زمان على واحد منهم بشرط ان يبقى على مقتضى اعتقادهم ويجرى على سنن العدل فى معاملاتهم والا خذلوه وخلعوه وربما قتلوه ومن قال ان الامامة تثبت بالنص اختلفوا بعد على كرم الله وجهه فمنهم من قال انما نص على ابنه محمد بن الحنفية وهؤلاء الكيسانية ثم اختلفوا بعده فمنهم من قال انه لم يمت ويرجع فيملأ العالم عدلا ومنهم من قال انه مات وانتقلت الامامة بعده الى ابنه ابى هاشم وافترقت هؤلاء فمنهم من قال الامامة بقيت فى عقبه وصية ومنهم من قال انتقلت الى غيره واختلفوا فى ذلك الغير فمنهم من قال هو بنان بن سمعان النهدى ومنهم من قال هو على بن عبد الله بن عباس ومنهم من قال هو عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر الطيار بن ابى طالب وهؤلاء كلهم يقولون ان الدين طاعة رجل ويتأولون احكام الشرع كلها على شخص معين واما من لم يقل بالنص على محمد بن الحنفية قال بالنص على الحسن والحسين رضى الله عنهما وقال لا امامة فى الاخوين الا الحسن والحسين ثم هؤلاء اختلفوا فمنهم من اجرى الامامة فى اولاد الحسن ومنهم من قال بعده بامامة ابن الحسن ثم ابنه عبد الله ثم ابنه محمد ثم اخيه ابراهيم الامامين وقد خرجا ايام المنصور فقتلا رحمهما الله ومن هؤلاء من يقول برجعة محمد الامام ومنهم من اجرى الوصية فى اولاد الحسين وقال بعده بامامة على ابنه زين العابدين نصا عليه ثم اختلفوا بعده فقالت الزيدية بامامة ابنه زيد ومذهبهم ان كل فاطمى خرج وهو عالم زاهد شجاع سخى كان اماما واجب الاتباع وجوزوا رجوع الامامة الى اولاد الحسن ثم منهم من وقف وقال

بالرجعة ومنهم من ساق وقال بامامة كل من هذا حاله فى كل زمان واما الامامية فقالوا بامامة محمد بن على الباقر نصا عليه ثم بامامة جعفر بن محمد وصية اليه ثم اختلفوا بعده فى اولاده من المنصوص عليه وهم خمسة محمد واسمعيل وعبد الله وموسى وعلى ولهم اختلافات فى ذلك ومذاهب واما الاختلافات فى الاصول فحدثت فى آخر ايام الصحابة ببدعة معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ويونس الاسوارى القول بالقدر وانكار الخير والشر الى القدر ونسج على منوالهم واصل بن عطاء الغزالى وكان تلميذ الحسن البصرى وتلمذ له عمرو بن عبيد وزاد عليه فى مسائل القدر وكان عمرو من دعاة يزيد الناقص ايام بنى امية ثم والى المنصور وقال بامامته والوعيدية من الخوارج والمرجئة من الجبرية والقدرية ابتدأ بدعتهم فى زمان الحسن واعتزل واصل عنهم وعن استاذه بالقول بالمنزلة بين المنزلتين فسمى هو واصحابه معتزلة ومن رفض زيد بن على بانه خالف مذهب آبائه فى الاصول وفى التبرى والتوالى وهم من اهل الكوفة وكانوا جماعة سميت رافضة ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حيث فسرت ايام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وافردوها فنا من فنون العلم وسموها باسم الكلام امالان اظهر مسئلة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هى مسئلة الكلام فسمى النوع باسمها واما لمقابلتهم الفلاسفة فى تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق والمنطق والكلام مترادفان وكان ابو الهذيل العلاف شيخهم الاكبر وافق الفلاسفة فى ان البارى تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته وقادر بقدرة وقدرته ذاته وابدع بدعا فى الكلام والارادة وافعال العباد والقول بالقدر والاجال والارزاق وجرت بينه بين هشام بن الحكم مناظرات فى احكام التشبيه وابو يعقوب الشحام والادمى صاحبا ابى الهذيل وافقاه فى ذلك كله ثم ابراهيم بن سيار النظام فى ايام المعتصم وانفرد عن السلف ببدع فى القدر والرفض ثم ظهرت بدع بشر بن المعتمر من القول بالتوليد والافراط فيه والميل الى الطبيعيين من الفلاسفة والقول بان الله تعالى قادر على تعذيب الطفل واذا فعل فهو ظالم الى غير ذلك مما انفرد به عن اصحابه وتلمذ له ابو موسى المردار راهب المعتزلة وانفرد عنه بابطال اعجاز القرآن من جهة الفصاحة والبلاغة وفى ايامه جرت اكثر الشدائد على السلف لقولهم بقدم القرآن والمتأخرون منهم ابو على الجبائى وابنه ابو هاشم والقاضى عبد الجبار وابو الحسين البصرى قد لخصوا طرق اصحابهم وانفردوا عنهم بمسائل واما رونق الكلام ابتدأ من الخلفاء العباسية هارون والمامون والمعتصم والواثق والمتوكل وانتهى من الصاحب ابن عباد وجماعة من الديالمة وكانت بين المعتزلة وبين السلف فى كل زمان اختلافات وكان السلف يناظرونهم عليها لا على قانون كلامى بل على قول اقناعى ويسمون الصفاتية فمن مثبت صفات البارى تعالى معانى قائمة بذاته ومن مشبه صفاته بصفات الخلق

وكلهم

وكلهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسنة ويناضلون المعتزلة فى قدم الكلام على قول ظاهر وجرت مناظرة بين ابى الحسن على بن اسمعيل الاشعرى وبين استاذه ابى على الجبائى فى بعض مسائل التحسين والتقبيح فالزم الاشعرى استاذه امورا لم يخرج عنها بجواب فاعرض عنه وانحاز الى طائفة السلف ونصر مذهبهم على قاعدة كلامية فصار ذلك مذهبا منفردا وقرر طريقته جماعة من المحققين مثل القاضى ابى بكر الباقلانى المالكى الاشعرى والاستاذ ابى اسحاق الشافعى الاسفراينى وغيرهم وليس بينهم كبير اختلاف ونبغ رجل متنمس بالزهد من سجستان يقال له ابو عبد الله محمد بن كرام قليل العلم بمرة قد قمش من كل مذهب ضغثا واثبته فى كتابه وروجه على اغتام غزنة وغور وسواد بلاد خراسان فانتظم ناموسه وصار ذلك مذهبا قد نصره محمود بن سبكتكين السلطان وصب البلاء على اصحاب الحديث والشيعة من جهتهم وهو اقرب مذهب الى مذهب الخوارج فهم مجسمة (الى هنا من الملل والنحل لمحمد بن عبد الكريم الشهرستانى) فتح اختلاف در مسائل شرعية فرعيه بعد از رحلت نبى صلى الله عليه وسلم پيدا شد تاج الدين اسمعيل قنوى در شرح حاوى كويد كه در مسئلۀ خرقا كه شخصى مرد و مادر و خواهر وجد را كذاشت ابو بكر صديق رضى الله عنه حكم كرد كه مادر را ثلث مال است وجد را باقى امير المؤمنين عمر فاروق كفت خواهر را نصف است ومادر را ثلث باقى وجد را ثلث باقى امير المؤمنين عثمان ذى النورين كفت هريك را ثلث است امير المؤمنين على كرم الله وجهه كفت خواهر را نصف است ومادر را ثلث وجد را سدس وابن مسعود رضى الله عنه كفت خواهر را نصف است وهريك از جد ومادر را نصف باقى وزيد ابن ثابت كفت مادر را ثلث وجد را دو ثلث باقى وخواهر را ثلث باقى وامام شافعى رحمه الله موافق اوست چه حضرت رسالت صلى الله عليه وسلم در شان او فرمود (افرضكم زيد) وقاضى عضد در شرح مختصر كويد ابن عباس رضى الله تعالى عنهما در قول مخالف على وزيد وابن مسعود بود وميكفت (من باهلنى باهلته ان الله لم يجعل فى مال واحد نصفا ونصفا وثلثا) وهم در شرح مذكور كويد زنى آبستن در وقتى كه عمر باحضار او امر كرده بود بچه بينداخت عثمان وعبد الرحمن با عمر كفتند (انما انت مؤدب لا نرى عليك شيأ) وعلى كفت (ان كان عثمان قد اجتهد فقد اخطأ وان لم يجتهد فقد غشك) وروز بروز دائرۀ خلاف واسع شد ومجتهدان بيشتر ميشدند تا قرار بر مذاهب ائمۀ اربعه كرفت (واول ايشان ابو حنيفة نعمان بن ثابت) بود در سنۀ ثمانين در كوفه متولد شد واو را دوبار بقضاء تكليف كردند وچون سلطان بشرائط امامت متصف نبود او قبول نكرد اول در كوفه صد تازيانه اش زدند در ده روز هر روز ده تازيانه

وآخر در بغداد در زندان منصور وفات یافت در سنه خمسین ومائه وامیر المؤمنین علی
کرم الله وجهه در شان ثابت دعا فرموده بود به برکت درود در ذریه او (قال العلامة
الزمخشری فی الکشاف عند تفسیر قوله تعالی (لا ینال عهدی الظالمین) کان ابو حنیفة
یفتی سرا بوجوب نصرة زید بن علی رضی الله عنه وحمل المال الیه والخروج علی
اللص المتلقب المتسمی بالامام والخلیفة کالدوانیقی واشباهه وقالت امرأة اشرت
علی ابنی بالخروج مع ابراهیم ومحمد ابنی عبد الله بن الحسن حتی قتل فقال یالیتنی
کنت مکان ابنک وکان یقول فی المنصور واشیاعه لو ارادوا بناء مسجد وارادونی علی
عد آجره لما فعلت (ثانی مالک بن انس بن مالک) بود در خمس وتسعین متولد شد
ودر مدینه در سنه تسع وسبعین ومائه وفات یافت وشافعی شاگرد او بود (ثالث امام
شافعی) محمد بن ادریس بن عباس بن عثمان بن شافع بن سائب بن عبد یزید بن هاشم بن
عبد المطلب وسائب در روز بدر مسلمان شد وشافع در طفولیت نبی را صلی الله علیه
وسلم دیده بود وولادت شافعی در غزه یا عسقلان یا یمن بود در خمسین ومائه ووفات او
بمصر در رجب سنة اربع ومائتین وشیخ علاء الدوله سمنانی در عروه میفرماید که رجال
الغیب اکنون نماز بر مذهب امام شافعی میگزارند وشیخ محیی الدین در باب سیصد
وپنجم از فتوحات نقل میکند که شافعی از اوتاد اربعه بود (رابع احمد بن محمد بن حنبل)
در بغداد متولد شد در سنه اربع وستین ومائه شاگرد شافع بود ودر بغداد در سنه
احدی واربعین ومائتین متوفی شد واما مذاهب شیعه بواسطه طعن ولعن اراذل
ایشان در شان صحابه کرام رضوان الله علیهم اجمعین مردود ست واثر آن مذاهب
در میان جمهور اهل اسلام مفقود وجمال الدین محمد بن مطهر حلی وخواجه نصیر
الدین محمد الطوسی از امامیه اند وابن اثیر در شرح کتاب ثبوت از جامع الاصول گفته
(المذاهب المشهورة فی الاسلام التی علیها مدار المسلمین فی اقطار الارض مذهب
الشافعی وابی حنیفة ومالک واحمد ومذهب الامامیة) وتعیین کرد که مجدد مذهب
امامیه در مائه ثانیه علی بن موسی الرضا بود چه زن او آنست که من یجدد در حدیث
مشهور مخصوص بشخصی واحد نیست وهر مذهب را در سر هر مائه مجددی هست
واعدل طوائف شیعه اصحاب زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب اند چه ایشان
گویند (علی بن ابی طالب افضل الصحابة الا ان الخلافة فوضت الی ابی بکر لمصلحة
رأوها وقاعدة دینیة راعوها من تسکین نائرة الفتنة وتطییب قلوب عامة الخلق
فان عهد الحروب التی جرت فی ایام النبوة کان قریبا وسیف امیر المؤمنین من دماء
المشرکین من قریش وغیرهم لم یجف والضغائن فی صدور القوم من طلب الثار کما هی
فما کانت القلوب تمیل کل المیل ولا تنقاد الرقاب کل الانقیاد فکانت المصلحة ان یکون
القائم بهذا الشان ممن عرفوه باللین والتودد (وقاضی ابو بکر باقلانی در ملل ونحل گوید

لاخلاف

لاخلاف بین الائمة فی تکفیر غلاة الروافض وهم الذین زعموا ان الله قد حل فی الانبیاء
ثم فی الائمة (ومذهب اکثر شافعیه آنست که (شهادة مبتدع غیر مکفر) مقبولست
واگر چه سب صحابه کند وامام الحرمین وامام غزالی وبغوی گویند شهادت کسی که
منکر امامت ابی بکر یا عمر باشد یا سب صحابه یا قذف عائشه نماید مقبول نیست لیکن
شهادت کسی که تفضیل علی بر ابی بکر کند بی نزاع مسموعست واکثر اصحاب شافعی
بر آنند که اگر کسی وصیت مالی کند برای اجهل ناس از مسلمین بر روافض دهند
هداهم الله طریق الفلاح ورزقهم رحیق الصلاح الی هنا من شرح الدیوان المعزو
لعلی ابن ابی طالب للقاضی میر حسین المیبدی) شیخ علاء الدولة قدس سره در عروه
میگوید که جمیع فرق اسلامیه اهل نجاتند ومراد از ناجیه در حدیث) ستفترق امتی
علی ثلاث وسبعین فرقة فالناجیة منها واحدة) ناجیه بی شفاعتست (قل یا عبادی
الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا انه هو
الغفور الرحیم) من شرح المذکور (فائدة) اجمعنا علی ان الجن من کان مؤمنا منهم
فانه یدخل الجنة وهل لهم الثواب قال ابو حنیفة رضی الله تعالی عنه لهم الجنة
ولا ثواب لهم لان الله تعالی قال خبرا عنهم (یا قومنا اجیبوا داعی الله وآمنوا به یغفر لکم
من ذنوبکم ویجرکم من عذاب الیم) ذکر المغفرة والنجاة ولم یذکر الثواب وعند ابی یوسف
ومحمد والشافعی لهم الثواب کالعقوبة والاصح ان یقول لیس لهم اکل وشرب ولکن
یتنعمون بالنظر والشم والسماع کما فی الدنیا اما الاستمتاع فقال بعضهم لیس لهم
استمتاع فی الجنة مع اهل الجنة وقال بعضهم لهم استمتاع بحسب طبیعتهم وعادتهم
والاصح ان لهم الطمث مع اهالیهم ولا یکون مع اهل الجنة کذا فی التمهید (للامام
السالمی الحنفی) پریان مسلمان را ثواب نیست بجز آنکه عقوبتشان نبود وبمذهب امام
ابی یوسف ومحمد ایشان را ثواب هست (کذا فی مسائل الجنة من الزوائد المجموعة
فی الفقه الحنفی وذکر فی الخلاصة قوله لیس للجن ثواب تأویله من جنس ثواب الانس
وسئل عن الملائکة هل لهم ثواب کعذاب قال نعم الا ان عقابهم لیس کعقاب الادمیین
وثوابهم لیس کثوابهم لان الثواب التلذذ ولذتنا فی الدنیا الشراب والطعام وکذلک
فی الاخرة وتلذذ الملائکة بالطاعة ونحوها فی الدنیا وکذا فی الاخرة کذا فی آخر الفتاوی
الظهیریة فی الفقه الحنفی اما الملائکة فمن وجد منه الکفر فهو من اهل النار کابلیس
علیه اللعنة ومن وجد منه المعصیة دون الکفر فعلیه العقاب کقصة هاروت
وماروت ومن وجد منه الطاعة فهو من اهل الجنة ولا ثواب له واما الجن فمن کفر فهو
من اهل النار ومن آمن واطاع فهو من اهل الجنة ولا ثواب له عنده خلافا لهما کذا
فی معتقدات الشیخ ابی المعین النسفی اقول اذا عرفت هذا فنقول ان قال ابو حنیفة
بانه لا جزاء للجن علی الطاعة الا بالنجاة من العذاب کما هو تقرر ببعض الکتب فالرد

عليه ظاهر وان قال بان لهم الجنة والاكل والشرب لكن بالاستنشام والاسترواح وان ثوابهم ليس من جنس ثواب الانس فالرد غير ظاهر قطعا وكذا قوله تعالى (افتتخذونه وذريته اولياء) لا يرد عليه فى الاستمتاع فانه قال بالطمث لهم مع اهاليهم لكن يرد على مذهبه فى ظنى فى الجملة انه قال لا يجوز الاستنجاء بالعظم فعلل فى كتب مذهبه بانه طعام الجن وايضا ذكر فى تفسير المدارك اصاحب الكافى الحنفى قيل ان الجن كرهوا ان يتزوجها سليمان فتفضى اليه اسرارهم لانها كانت بنت جنية وقيل خافوا ان يلد منها ولدا يجتمع له فطنة الجن والانس ونقل صاحب القنية فى الفقه الحنفى اختلاف المشايخ فى المناكحة بين الانس والجن لكنه نقل عن بعضهم انه قال يصفع السائل لحماقته من المجموعة الحفيدية وتفصيل مسائل المناكحة فى الاشباه والنظائر لابن نجيم الحنفى (قالوا حديثان متناقضان) رويتم عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال لا يدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من كبر ولا يدخل النار من كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان ثم رويتم من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فالزنى والسرقة اعظم عند الله تعالى من مثقال حبة من خردل من كبر قالوا وهذا اختلاف قال ابو محمد ونحن نقول انه ليس ههنا اختلاف وهذا الكلام خرج مخرج الحكم يريد انه ليس حكم من كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان ان يدخل النار ولا من كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من كبر ان يدخل الجنة لان الكبرياء لله عز وجل ولا يكون لغيره فاذا نازعها الله لم يكن حكمه ان يدخل الجنة والله يفعل من بعد ذلك ما يشاء ومثل هذا من الكلام قولك فى دار رأيتها صغيرة لا ينزل هذه الدار امير تريد حكمها وحكم امثالها ان لا ينزلها الامراء وقد يجوز ان ينزلوها وقولك هذا بلد لا ينزله حر تريد ليس حكمه ان ينزله الاحرار وقد يجوز ان ينزلوه وكذلك قوله عليه السلام من صام الدهر ضيقت عليه جهنم لانه رغب عن هدية الله وصدقته ولم يعمل برخصته ويسره والراغب عن الرخصة كالراغب عن العزيمة وكلاهما مستحق للعقوبة ان عاقبه الله تعالى وكذلك قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم اى حكمه ان يجازيه بذلك والله يفعل ما يشاء وهذا على حديث ابى هريرة من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجزه له ومن وعده على عمل عقابا فهو تعالى فيه بالخيار (وحدثنى) اسحق ابن ابراهيم الشهيدى قال حدثنا قريش بن انس قال سمعت عمرو بن عبيد يقول يؤتى بى يوم القيامة فاقام بين يدى الله تعالى فيقول لى لم قلت ان القاتل فى النار فاقول انت قلته يارب ثم تلا هذه الاية ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فقلت له وما فى البيت اصغر منى ارايت ان قال لك فانى قد قلت (ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) من اين علمت انى لا اشاء ان اغفر له قال

فما استطاع ان يرد على شيأ (من شرح الاحاديث المشكلة) للامام المحقق ابى محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى عليه الرحمة (ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فان قلت قد ثبت ان الله عز وجل يغفر الشرك لمن تاب منه وانه لا يغفر ما دون الشرك من الكبائر الا بالتوبة فما وجه قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك قلت الوجه ان يكون الفعل المنفى والمثبت جميعا موجهين الى قوله لمن يشاء كانه قيل ان الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك على ان المراد بالاول من لم يتب وبالثانى من تاب ونظيره قولك ان الامير لا يبذل الدينار ويبذل القنطار لمن يشاء تريد لا يبذل الدينار لمن لا يستأهله ويبذل القنطار لمن يستأهله انتهى من الكشاف (قوله فان قلت الخ) وجه السؤال انه ان كان المراد بعد التوبة فكيف يصح لا يغفر فانه يغفر الشرك لمن تاب وان كان قبل التوبة فكيف يصح ويغفر لانه لا يغفر الشرك والكبائر الا بعد التوبة واجاب بان المراد باحدهما قبل التوبة وبالاخر بعدها وضعف هذا الجواب ظاهر واعلم ان مراد الزمخشرى ان يجيب عن تمسك اهل السنة والجماعة بهذه الاية فانهم قالوا هذه الاية تدل على انه تعالى يغفر غير الشرك قبل التوبة لان معنى قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به هو انه تعالى لا يغفر ان يشرك به تفضلا اى قبل التوبة لانه يغفر على سبيل الوجوب اى بعد التوبة كما هو عندهم فوجب ان يكون معنى قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء تفضلا اى قبل التوبة فصح انه يجوز ان يغفر غير الشرك قبل التوبة وهو المطلوب ثم ان المص اجاب عن ذلك بما لا يبقى معه حسن النظم وتجاوب طرفيه ومثل بمثال لا يلائم الاية ولا يوافقها فان الموافق للاية ما ذكره من المثال ان يقال ان الامير لا يبذل القنطار ويبذل الدينار لمن يشاء ويكون معناه لا يبذل القنطار تفضلا ويبذل الدينار تفضلا (من شرح العلامة على الكشاف ان الله لا يغفر ان يشرك به لانه بت الحكم على خلود عذابه ولان ذنبه لا ينمحى اثره فلا يستعد للعفو بخلاف غيره (ويغفر ما دون ذلك) اى ما دون الشرك صغيرا كان او كبيرا لمن يشاء تفضلا عليه واحسانا والمعتزلة علقوه بالفعلين على معنى ان الله لا يغفر الشرك لمن يشاء وهو من لم يتب ويغفر ما دونه لمن يشاء وهو من تاب وفيه تقييد بلا دليل اذ ليس عموم آيات الوعيد بالمحافظة اولى منه ونقض لمذهبهم فان تعليق الامر بالمشيئة ينافى وجوب التعذيب قبل التوبة والصفح بعدها فالاية كما هى حجة عليهم فهى حجة على الخوارج الذين زعموا ان كل ذنب شرك وان صاحبه خالد فى النار (من انوار التنزيل للقاضى البيضاوى عليه رحمة البارى (قوله لانه بت الحكم على خلوده) قيل الاولى الاقتصار على الوجه الاول لان الثانى مبنى على استعداد المحل وهو مذهب الفلاسفة والشرك يكون بمعنى اعتقاد ان لله شريكا وبمعنى الكفر مطلقا

وهو المراد هنا وقد صرح به فى قوله تعالى فى سورة لم يكن بقوله (ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين فى نار جهنم خالدين فيها) فلا يبقى شبهة فى عمومه شهاب (قوله وفيه تقييد بلا دليل) يعنى ان تأويل المعتزلة مبنى على تقييد عموم آية الوعد وهى الاية الناطقة بمغفرة مادون ذلك الشرك بالتوبة عنه حيث قالوا معنى الاية انه تعالى يغفر مادون الشرك لمن يشاء مغفرته وهو التائب والحال انهم يحافظون على عموم آيات الوعيد والمحافظة على عمومها ليست اولى من المحافظة على عموم آيات الوعد فتقييد عموم آية الوعيد تقييد بلا دليل فقوله اذ ليس عموم آيات الوعيد بالمحافظة اولى منه اى من عموم آيات الوعد فانه متمسك لهم فى تقييد ايات الوعد بالتوبة عند التعارض شيخ زاده عليه الرحمة (قوله ونقض لمذهبهم الخ) رده صاحب الكشف فقال وما قاله بعض الجماعة من ان التقييد بالمشيئة ينافى وجوب التعذيب قبل التوبة ووجوب الصفح بعدها لم يصدر عن ثبت لان الوجوب بالحكمة يؤكد المشيئة عندهم وايضا فانه اشار بتمثيله بان الامير يبذل القنطار لمن يشاء ولا يبذل الدينار لمن يشاء الى ان المشيئة بمعنى الاستحقاق وهى تقتضى الوجوب ويؤكده كما قال المدقق فلا يرد ماذكره رأسا ووجه الزام الخوارج يفهم من التقابل فافهم من حاشية المولى الشهاب الخفاجى المصرى (الحضرات الخمس الالهية) صوفيه كويند حضرات كليهٔ الهيه پنجست اول حضرت غيب مطلق واو اعيان ثابته است ثانى حضرت غيب مضافكه بغيب مطلق اقربست وآن عقول ونفوس مجرده است ثالث حضرت غيب مضافكه بشهادت مطلقه اقربست وان عالم مثالست رابع حضرت شهادت مطلقه كه از مركز ارض است تا عرش خامس حضرت جامعه باربعهٔ مذكوره است وآن عالمست بتفصيل وانسان باجمال وسر نقطهٔ وحدت درنصف دائرهٔ وجود نزوليست ومنتهى بحقيقت انسانست وليلة القدر نازل بان (تنزل الملائكة والروح فيها باذن ربهم من كل امر) ودرنصف ديكر عروجيست ويوم القيامه مطابق آنست (تعرج الملائكة والروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة) وعالم شهادت مظهر عالم مثالست واو مظهر ارواح واو مظهر اعيان ثابته است واو مظهر اسماء الهى وحضرت واحديت واو مظهر احديت واينجا ظاهر شود معنى انكه سر اسرافيل بعرش است وپاى برزمين ومعنى نفخ او درصور كه جمع صورتست ومعنى انكه خدا را فرشته است چند هزار سر دارد ودرهر سر چند هزار زبان وشيخ عزيز نسفى درين مقام كفته چون باطن عارف باو كويد كه سر حقيقت اظهار كن بايد كفت توزبان بسيار دارى بزبان ديكر اين سخن بكو وباتفاق لاهوت ذاتست وناسوت انسان وملك عالم شهادت اما در جبروت وملكوت خلافست بعضى كويند جبروت صفاتست وملكوت مجردات وعالم مثال وقيصرى درشرح فصوص كفته

اهل

اهل الجبروت العقل الاول والملائكة المهيمة والعقول السماوية والعنصرية البسيطة والمركبة التى هى المواليد الثلاثة واهل الملكوت النفس الكلية والنفوس المجردة السماوية والعنصرية البسيطة والمركبة مافى الوجود شئ الا وله من الجبروت والملكوت عقل ونفس (واين سخن مطابقست باحديث (ان لكل شئ ملكا وينزل مع كل قطرة ملك) ازشرح ديوان للقاضى مير حسين الميبدى صوفيه كويند سالك را منازلست وديدن ابراهيم خليل عليه السلام ستاره وماه وآفتاب را واعراض او ازهريك اشارتست بان واول منازل توبه وطاعت وذكراست ودرين مرتبه نور سبز متمثل شود ثانى تزكيهٔ نفس است ازصفات شيطانى وسبعى وبهيمى چه نفس تا بصفات شيطانى كرفتارست اماره است وچون ازان خلاص يافت وبصفات سبعى مبتلاست لوامه است وچون ازان مبرا شد وبصفات بهيمى آلوده است ملهمه آنست وچون ازان معرا شد مطمئنه است وفرق ميان شيطنت اماره وسبعيت لوامه آنست كه شر اول متعديست وشر ثانى لازم وترقى سالك درطور نفس نزوليست چه اماره بصفت نارست ولوامه بصفت هوى وملهمه بصفت آب ومطمئنه بصفت خاك ودرمرتبهٔ اطمينان نور كبود متمثل ميشود ونهايت سير مطمئنهٔ ملكوت سفليست ثالث تحليهٔ قلب باخلاق حميده ودرين مرتبه نور سرخ متمثل شود ودل ذاكر كردد ونور طاعات واخلاق وصفات روحانيه بيند ونهايت سير قلب اوائل ملكوت علويست رابع تحليهٔ سر ازغير حق ودرين مرتبه نور زرد متمثل شود ونهايت سير سر اواسط ملكوت علويست خامس مرتبهٔ روح ودرين مرتبه نور سفيد متمثل شود ونهايت سير روح اواخر ملكوت علويست سادس مرتبهٔ خفا ودرين مرتبه نور سياه متمثل كردد ونهايت سير خفى عالم جبروتست سابع غيب الغيوب كه مرتبهٔ فناء وبقاست وفناء فى الله محو وجود موهوم است دروجود حقيقى مثل انعدام قطره دربحر وكداختن برف دروقت تابيدن آفتاب (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا) وبقا بالله اتحاد قطره است بدريا وارتفاع غير ازپيش ديدهٔ دل وخروج ازتصور باطل كه نقوش اغيار برصفحهٔ ضمير مى نكاشت وسالك بواسطهٔ آن وجود قطرهٔ غير وجود دريا مى پنداشت (رباعى) كر كره وكر اهل شهودى اى دل * يكقطره زدرياى وجودى اى دل * زين پيش نبود از تو بادريا فرق) تا كاه چنان شوى كه بودى اى دل * كوزهٔ ازبرق بسازند وپر آب كنند ودرآب اندازند حال او چه باشد انكشت بسبب مجاورهٔ آتش واستعداد خفى اندك اندك مشتعل ميشود وتا احراق واضاءت كه ازخواص آتش است ازو ظاهر ميكردد واكر زبان داشتى انا النار ميكفتى چنانچه منصور انا الحق كفت جنيد فرمود ليس فى جبتى سوى الله وابو يزيد فرمود انسلخت من جلدى كما انسلخت الحية من جلدها فاذا انا هو قال بعضهم ان الله تعالى

لطف نفسه فسماه حقا وكثفه فسماه خلقا وامام جعفر الصادق رضى الله عنه در اثناى تلاوت قران بيهوش شد وچون بهوش باز آمد فرمود) مازلت اكرر آية حتى سمعتها من المتكلم بها وشيخ شهاب الدين سهروردى ميفرمايد اسان امام در آن وقت چون شجرهٔ موسى بود كه دركوه طور (انى انا الله) كفت (بيت) رواشد چون انا الحق ازدرختى * چرانبود سزا از نيك بختى (رباعى) توحيد كه ازمشرب عرفان باشد * در مذهب اهل عشق ايمان باشد * هركس كه نديده قطره با بحر يكى * خبران شده ام كه چون مسلمان باشد * ديدن پروانه چيزها رانبود آتش علم اليقين است وديدن آتش عين اليقين وسوختن درآتش حق اليقين ازشرح مذكور للميبدى رحمه الله (آيات الشفاء) هى ست (ويشف صدور قوم مؤمنين * شفاء لما فى الصدور فيه شفاء للناس * وننزل من القرآن ماهو شفاء ورحمة للمؤمنين * واذا مرضت فهو يشفين * قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء) قال السبكى وقد جربت كثيرا وعن القشيرى انه مرض له ولد ايس من حياته فرأى الله فى منامه فشكا له ذلك فقال له اجمع آيات الشفاء واقرأها عليه واكتبها فى اناء واسقه فيه ما محيت به ففعل فشفاه الله والاطباء معترفون بان من الامور الروحانية والرقى ما ينشئ بخاصة روحانية كما فصله الاندلسى فى مفرداته ومن ينكره لايعبؤبه من حاشية الشهاب على البيضاوى فى سورة الاسراء عند قوله تعالى وننزل من القرءآن ماهو شفاء الاية ورأيت انا فى بعض كتب الحكمة نقلا عن ارسطاطاليس انه قال اذا ارتفع من الهيا كل الدعاء حل ما عقدته السماء يعنى ان للدعوات تاثيرا عندهم كما عند اصحاب الشرائع كتبه الفقير محمد راغب الوزير (مقدار مساحة كرة الارض) قالوا دور كرة الارض معلوم بطريق الهندسة وهو ثمانية آلاف فرسخ بحيث لو وضعنا طرف حبل على اى موضع كان من الارض وادرنا الحبل على كرة الارض حتى انتهينا بطرفه الاخر الى ذلك الموضع من الارض والتقى طرفا الحبل فاذا مسحنا ذلك الحبل كان اربعة وعشرين الف ميل وهى ثمانية آلاف فرسخ وذلك قطعى لاشك فيه وقد اراد المأمون ان يقف على حقيقة ذلك فسأل بنى موسى بن شاكر وكانوا قد انفردوا بعلم الهندسة فقالوا نعم هذا قطعى فسألهم تحقيقه معاينة فسألوا عن صحراء مستوية فقيل صحراء سنجار فخرجوا اليها فوقفوا فى موضع واخذوا ارتفاع القطب الشمالى ببعض الآلات وضربوا فى ذلك الموضع وتدا وربطوا حبلا طويلا ثم مشوا الى الجهة الشمالية على الاستواء من غير انحراف الى يمين وشمال بحسب الامكان فلما فرغ الحبل نصبوا وتدا آخر فى الارض وربطوا فيه حبلا آخر ومشوا الى جهة الشمال حتى انتهوا الى موضع اخذوا فيه ارتفاع القطب المذكور فوجدوه قد زاد على الارتفاع الاول درجة فمسحوا ذلك القدر الذى قدروه من الارض بالحبال فبلغ ستة وستين ميلا وثلثى ميل وجميع الفلك

ثلثمائة وستون درجة لان الفلك مقسوم باثنى عشر برجا وكل برج ثلاثون درجة فضربوا عدد درج الفلك الثلثمائة والستين فى ستة وستين ميلا وثلثين التى هى حصة كل درجة فكانت الجملة اربعة وعشرين الف ميل وهى ثمانية آلاف فرسخ قال فعلى هذا يكون دور كرة الارض مسيرة الف مرحلة وذلك مسيرة ثلاث سنين الا ثمانين يوما بسير النهار دون الليل لان المرحلة ثمانية فراسخ والفرسخ ثلاثة اميال وهذا ينافى ما اشتهر من ان الارض مسيرة خمسمائة سنة مع ان طول الشئ اقل من دوره ومساحته ويعلم من ذلك ايضا ان فى كل ثلاث مراحل الا خمسة اميال وثلث فى السير الى جهة الشمال يرتفع القطب درجة ويكون عرض البلد التى انتهى اليها زائدا درجة على عرض الارض التى ابتدأ بالسير منها بالثلاث مراحل المذكورة اذا كانت المرحلة اربعة وعشرين ميلا كما قدروها فى مسافة القصر الشرعية ومما يدلك على هذا ان عرض المدينة المشرفة يزيد على عرض مكة المعظمة ثلاث درج والله اعلم والمعمور من الارض قدر ربع الكرة تقريبا والله اعلم (من مرءآة الزمان للامام اليافعى) عند ذكر ترجمة الصولى فى ذيل تضعيف بيوت الشطرنج (ذهب جمهور ارباب الملل والنحل الى ان فرق العقلاء المكلفين اربع الملائكة والبشر والجن والشياطين واختلفوا فى انه هل الجن نوع والشياطين نوع آخر فقال قوم الامر كذلك وقال آخرون الجن هم الارواح الطاهرة الخيرة والشياطين الارواح المؤذية الشريرة واما المجوس فلهم غلو شديد فى هذا الباب لانهم قالوا اله العالم الهان احدهما خير محض رحيم والثانى شرير بخيل قاس مؤذ والاله الخير له اعوان وجنود وهم الملائكة والاله الشرير المؤذى له اعوان وجنود وهم الشياطين والارواح الخبيثة والاله الخير اله السماء وجنده فى السماء والاله الشرير فى الارض وجنده ايضا فى الارض وهذا الذى يسمونه بالاله الشرير هو الذى يسمونه المسلمون بابليس والمسلمون متى وقع فى هذا العالم شر او فتنة او محنة فانهم ينسبونه الى ابليس ويتضرعون الى الله خوفا منه وبلغوا فى هذا الغلو الى ان اول كلمة يذكرونها هى قولهم اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فيستعيذون من شره ثم يقولون بسم الله الرحمن الرحيم وهذه درجة عظيمة موهمة للمقابلة اذا عرفت هذا فنقول قد اتفق ارباب الملل والنحل على وجود روح قوى من الارواح الخبيثة المؤذية الداعية الى الشرور والاختلاف ليس الا فى الاسماء والالقاب واما الثنوية فهم ايضا مفرطون فى هذا الاعتقاد لانهم يقولون اله العالم هو النور والظلمة وفى عالم الانوار موجود هو النور المطلق وهو الاله الخير الرحيم وانوار اخرى مختلفة بالعظم والصغر والقوة والضعف وهم الملائكة وهم اعوان النور الاعظم وفى عالم الظلمات موجود هو الظلمة التامة الكاملة وهو الاله المؤذى الشرير وارواح اخرى مختلفة بالصغر والعظم والقوة والضعف وهم الشياطين وهم اعوان الظلام الاعظم

وهذا بعينه مذهب المشبهة من هذه الامة فهذا تفصيل مذاهب ارباب الملل والنحل
فى هذا الباب واما الفلاسفة فالمتأخرون منهم اتفقوا على انكاره واما المتقدمون فلا
اعرف مذهبهم فى هذا الباب الا انى رأيت فى كتاب الاهوية والبلدان لبقراط ذكر فيه
ان المياه الواقفة تورث من الامراض والعلل كذا وكذا ومن جملتها الصرع ثم قال
لا اريد به الصرع الذى يعالجه اصحاب الهيا كل بل الصرع الذى يعالجه الاطباء وهذا
تصريح بان الصرع قد يكون روحانيا وقد يكون جسمانيا (من المطالب العالية) وباقى
الابحاث المتعلقة بالجن والشياطين تجد فى هذه الوريقات منقولا من التفسير الكبير
فى القريب الى النصف منه (قال الحكماء) لا شك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو
المطلوب والا كان ممكنا احتاج الى مؤثر فلابد من الانتهاء الى الواجب لبطلان
الدور والتسلسل فقال فى شرح المواقف فى هذا المسلك طرح لبيان حدوث العالم
او امكانه وما يتوجه عليه من الاسئلة والاجوبة اقول لا يخفى ان المتكلمين ايضا
لا يحتاجون الى اثبات حدوث العالم لكنهم زادوا فى المدعى ما لا حاجة اليه من كون
الواجب صانعا لما سواه فاحتاجوا الى اثبات حدوث العالم وحده او مع امكانه وذلك
لان المدار فى اثبات الواجب عند الحكماء مجرد الامكان ولا بد من ملاحظة الحدوث
عند المتكلمين فلا يتفاوت الحال فى اصل المدعى اى اثبات الواجب فى الجملة على
الطريقين ويؤيده تقرير شرح المقاصد (من المجموعة الحفيدية) الايمان يزيد
وينقص عند الاشاعرة وهو المحكى من الشافعى وانكره ابو حنيفة واصحابه وكثير
من العلماء كامام الحرمين لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه
الزيادة والنقصان وانما يتفاوت اذا دخل فيه الطاعات ولذا قال الامام الرازى ان هذا
الخلاف فرع تفسير الايمان وذكر صاحب المواقف والحق ان التصديق يقبل الزيادة
والنقصان بحسب القوة والضعف قولكم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون
الا لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم ان التفاوت لذلك الاحتمال فقط والظاهر ان الظن
الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين فى كونه
ايمانا حقيقيا اقول فيه بحثان اما الاول فلانه ذكر السيد الشريف فى حاشية خطبة
شرح المختصر ان الظنون تختلف قوة وضعفا دون اليقين واما الثانى فلان جعل الظن
كافيا موافق لما نقل الامام النووى فى شرح مسلم فى كتاب الايمان عن ابن بطال انه
قال اما التصديق بالله تعالى وبرسوله صلى الله عليه وسلم لا ينقص اذ لا يجوز نقصان
التصديق لانه اذا نقص صار شكا وخرج عن اسم الايمان ولما فى شرح المقاصد
فى بحث عصمة الملائكة وما يقال من انه لا عبرة بالظنيات فى باب الاعتقادات فان
اريد به انه لا يحصل منها الاعتقاد الجازم ولا الحكم القطعى فلا نزاع فيه وان اريد انه
لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان لكنه لا يلائم مذهب الاشاعرة من انه

لا يعتبر ايمان المقلد وقد قال صاحب النهاية فى شرح التمهيد على مذهب ابى حنيفة
الاصل فى المسائل الاعتقادية ان يقال ما اعتقدته وقلت به حق يقينا وما قاله غيرى
باطل يقينا ويؤيد ذلك قوله تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيأ وقوله تعالى
فى وصف الكفار ان نظن الا ظنا وما نحن بمستيقنين اقول لا كلام فى انه يكفى الظن
فى اثبات الرؤية وصفة السمع والبصر وعذاب القبر والافضلية بين الانبياء والملائكة
وامثالها وانما الكلام فى اثبات الوحدانية والقيامة والنبوة ونظائرها والظاهر اعتبار
الجزم (تتمة) الايمان المجمل يتم بشهادة واحدة عند ابى حنيفة وهو ان يقول لا اله
الا الله ثم يجب عليه الثبات والتقرير باوصاف الايمان وعند الشافعى يتم بشهادتين
وهو ان يقول لا اله الا الله محمد رسول الله ثم يجب عليه سائر اوصاف الايمان وشرائطه
وحد شرائط الايمان واوصافه فكل مسئلة يجب الايمان بها بحيث لا يصح الايمان
بخلافها فانه يكون شرطا لصحة الايمان ويكون وصفا للايمان والدليل عليه ما روى
عن النبى صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الايمان فقال ان تقر بالله وبملائكته وكتبه
ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره (من مجموعة الحفيد) قال المبحث الخامس
قوة النفس باعتبار تأثرها عن المبدأ الخ قد سبق ان لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغير
والفعل فكذا يطلق على مبدأ التغير والانفعال فقوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها
من المبادى للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها فى
البدن لتكميل جوهره وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن
آلة لها فى تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا والمشهور ان مراتب النظرى اربع
لانه اما كمال واما استعداد نحو الكمال قوى او متوسط او ضعيف فالضعيف وهو محض
قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية عن
جميع الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل
النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة
الانتقال الى النظريات بمنزلة الامى المستعد لتعلم الكتابة ويختلف مراتب الناس
فى ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوى وهو الاقتدار
على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة
مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان
يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من العقل واما الكمال فهو ان تحصل
النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا اى من خارج
وهو العقل الفعال الذى يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات
ونسبته الينا نسبة الشمس الى ابصارنا وتختلف عبارات القوم فى ان المذكورات
اسامى لهذه الاستعدادات والكمال او للنفس باعتبار اتصافها بها او القوى فى النفس

هى مباديها مثلا يقال تارة ان العقل الهيولانى هواستعداد النفس لقبول
العلوم الضرورية وتارة انها قوة استعدادية اوقوة من شأنها الاستعداد المحض
وتارة انه النفس فى مبدأ الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا فى البواقى وربما يقال
ان العقل بالملكة هوحصول الضروريات من حيث تتأدى الى النظريات وقال ابن
سينا هوصورة المعقولات الاول تتبعها القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار
والمستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال فى كتاب المبدأ
والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من
جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد
وربما قيل هو عقل بالفعل بالقياس الى ذاته ومستفاد بالقياس الى فاعله واختلفوا
ايضا فى ان المعتبر فى المستفاد هوحصول النظريات الممكنة للنفس بحيث لاتغيب
اصلا حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية واول المنازل الملكية وانه يمتنع اويستبعد
جدا مادامت النفس متعلقة بالبدن اومجرد الحصول حتى يكون قبل العقل بالفعل
بحسب الوجود على ماصرح به الامام وان كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس
المطلق الذى تخدمه سائر القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولايخفى ان
هذا اشبه بما اتفقوا عليه من حصر المراتب فى الاربع ثم حضور الكل بحيث
لايغيب اصلا هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام فى بيان المراتب ان النفس
ان خلت عن العلوم مع انها قابلة لها سميت فى تلك الحالة عقلا هيولانيا والافان
حصلت الضروريات فقط سميت حينئذ عقلا بالملكة وان حصلت النظريات ايضا
فان لم تكن حاصلة بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس حينئذ
عقلا بالفعل وان كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالحالات اربع لاغير حالة
الخلو وحالة حصول الضروريات وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة
حصولها مع الحضور والمراتب هى النفس باعتبارها وهو موافق لما قال ابن سينا
من ان النفس تكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى ان حالتها
مستفادة واما ماذكر فى المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من
الضروريات اى صيرورة العقل بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستنتج منها
النظريات فلم نجده فى كلام القوم من شرح المقاصد للمحقق التفتازانى رحمه الله
(اهل الفروع) المختلفون فى الاحكام الشرعية والمسائل الاجتهادية اعلم ان اصول
الاجتهاد واركانه اربعة وربما تعود الى اثنين الكتاب والسنة والاجماع والقياس
وانما تلقوا صحة هذه الاركان وانحصارها فى الاربعة من اجماع الصحابة وتلقوا اصل
الاجتهاد والقياس وجوازه ايضا منهم فان العلم بالتواتر وقد حصل انهم اذا وقعت
لهم حادثة شرعية من حلال وحرام فزعوا الى الاجتهاد وابتدؤا بكتاب الله تعالى

فان وجدوا فيه نصا ظاهرا تمسكوا به واجروا حكم الحادثة على مقتضاه وان لم يجدوا
فيه نصا فزعوا الى السنة فان روى لهم فى ذلك خبر اخذوا به ونزلوا على حكمه
وان لم يجدوا الخبر فزعوا الى الاجتهاد فكانت الاركان الاجتهادية عندهم
اثنين وثلاثة وكنا نعدها اربعة اذ وجب علينا الاخذ بمقتضى اجماعهم واتفاقهم
والجرى على مناهج اجتهادهم وربما كان اجماعهم على حادثة اجماعا اجتهاديا وربما
كان اجماعا مطلقا لم يصرح فيه الاجتهاد وعلى الوجهين جميعا فالاجماع حجة شرعية
لاجماعهم على التمسك بالاجماع ونحن نعلم ان الصحابة رضى الله عنهم الذين
هم الائمة الراشدون لايجتمعون على الضلال وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم لاتجتمع
امتى على الضلالة ولكن الاجماع لايخلو عن نص خفى قد اختصته لا على القطع
فعلم ان الصدر الاول لايجتمعون على امر الا عن ثبت وتوقيف فاما ان يكون ذلك
النص فى نفس الحادثة قد اتفقوا على حكمها من غير بيان مايستند اليه حكمها
واما ان يكون النص فى ان الاجماع حجة ومخالفة الاجماع بدعة وبالجملة مستند الاجماع
نص خفى اوجلى لامحالة والا فيؤدى الى اثبات الاحكام المرسلة ومستند الاجتهاد
والقياس هو الاجماع وهو ايضا مستند الى نص مخصوص فى جواز الاجتهاد فرجعت
الاصول الاربعة فى الحقيقة الى اثنين وربما ترجع الى واحد وهو قول الله تعالى
وبالجملة نعلم قطعا ويقينا ان الحوادث والوقائع فى العبادات والتصرفات مما لايقبل
الحصر والعد ونعلم ايضا انه لم يرد فى كل حادثة نص ولا يتصور ذلك ايضا والنصوص
اذا كانت متناهية والحوادث غير متناهية ومالا يتناهى لايضبطه مايتناهى علم قطعا
ان الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد
ثم لايجوز ان يكون الاجتهاد مرسلا خارجا عن ضبط الشرع فان القياس المرسل
شرع آخر واثبات حكم من غير مستند وضع آخر والشارع هو الواضع للاحكام فيجب
على المجتهد ان لايعدو فى اجتهاده عن هذه الاركان وشرائط الاجتهاد خمس معرفة
قدر صالح من اللغة بحيث يمكنه فهم لغات العرب والتمييز بين الالفاظ الوضعية
والمستعارة والنص والظاهر والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمفصل
وفحوى الخطاب ومفهوم الكلام ومايدل على مفهومه بالمطابقة ومايدل بالتضمن
ومايدل بالاستتباع فان هذه المعرفة كالالة التى بها يحصل الشئ ومن لم يحكم الالة
والاداة لم يصل الى تمام صنعته ثم معرفة تفسير القرآن خصوصا مايتعلق بالاحكام
وماورد من الاخبار فى معانى الايات وماروى عن الصحابة المعتبرين كيف سلكوا
مناهجها واى معنى فهموا من مدارجها ولو جهل تفسير سائر الايات التى تتعلق
بالمواعظ والقصص قيل لم يضره ذلك فى الاجتهاد فان من الصحابة من كان لايدرى
تلك المواعظ ولم يتعلم بعد جميع القرآن وكان من اهل الاجتهاد ثم معرفة الاخبار

بمتونها واسانيدها والاحاطة باحوال النقلة والرواة عدولها وثقاتها ومطعونها ومردودها والاحاطة بالوقائع الخاصة فيها وما هو عام ورد فى حادثة خاصة وما هو خاص عمم فى الكل حكمه ثم الفرق بين الوجوب والندب والاباحة والحظر والكراهة حتى لا يشذ عنه وجه من هذه الوجوه ولا يختلط عليه باب بباب ثم معرفة مواقع اجماع الصحابة والتابعين من السلف الصالحين حتى لا يقع اجتهاده فى مخالفة الاجماع ثم التهدى الى مواضع الاقيسة وكيفية النظر والتردد فيها من طلب اصل اولا ثم طلب معنى مخيل مستنبط منه فيعلق الحكم عليه اوشبه يغلب على الظن فيلحق الحكم به فهذه خمس شرائط لابد من اعتبارها حتى يكون المجتهد مجتهدا واجب الاتباع والتقليد فى حق العامى والا فكل حكم لا يستند الى قياس واجتهاد مثل ما ذكرنا فهو مرسل مهمل قالوا فاذا حصل المجتهد هذه المعارف ساغ له الاجتهاد ويكون الحكم الذى ادى اليه اجتهاده سائغا فى الشرع وجب على العامى تقليده والاخذ بفتواه ثم اختلف اهل الاصول فى تصويب المجتهدين فى الاصول والفروع فعامة اهل الاصول على ان الناظر فى المسائل الاصولية والاحكام العقلية اليقينية القطعية يجب ان يكون متعين الاصابة فالمصيب فيها واحد لعينه ولا يجوز ان يختلف المختلفان فى حكم عقلى حقيقة الاختلاف بالنفى والاثبات على شرط التقابل المذكور بحيث ينفى احدهما ما يثبته الاخر من الوجه الذى يثبته الان يقتسما الصدق والكذب والحق والباطل سوآء كان الاختلاف بين اهل الاصول فى الاسلام او بين اهل الاسلام والملل والنحل الخارجة عن الاسلام فان المختلف فيه لا يحتمل توارد الصدق والصواب والخطأ عليه فى حالة واحدة وهو مثل قول احد المخبرين زيد فى الدار فى هذه الساعة وقول الثانى ليس زيد فى هذه الدار فى هذه الساعة فانا نعلم قطعا ان احد المخبرين صادق لان المخبر عنه لا يحتمل الحالتين فيه معا فيكون زيد فى الدار ولا يكون فى الدار لعمرى قد يختلف المختلفان فى مسئلة ويكون محل الاختلاف مشتركا ويشترط ان يكون تقابل القضيتين نافذا فحينئذ يمكن ان يصوب المتنازعان ويرتفع النزاع بينهما برفع الاشتراك او يعود النزاع الى احد الطرفين مثال ذلك المختلفان فى مسئلة الكلام ليسا يتواردان على معنى واحد بالنفى والاثبات فان الذى قال هو مخلوق اراد به ان الكلام هو الحروف فى اللسان والرقوم وانما اراد ذلك معنى اخر فلم يتواردا بالتنازع فى الخلق على معنى واحد وكذلك فى مسئلة الرؤية فان النافى قال الرؤية اتصال شعاع بالمرئى وهو لا يجوز فى حق البارى والمثبت قال ادراك او علم مخصوص ويجوز تعلقه بالبارى تعالى فلم يتوارد النفى والاثبات على معنى واحد الا اذا رجع الكلام الى اثبات حقيقة الرؤية فيتفقان او على انها ما هى ثم يتكلمان نفيا واثباتا والا فيمكن ان تصدق القضيتان وقد صار ابو الحسن العنبرى الى ان كل

مجتهد ناظر فى الاصول مصيب لانه ادى ما كلف به من المبالغة فى تسديد النظر والمنظور فيه وان كان متعينا نفيا واثباتا الا انه اصاب من وجه وانما ذكر هذا فى الاسلاميين من الفرق واما الخارجون عن الملة فقد تقررت النصوص والاجماع على كفرهم وخطاهم وكان سياق مذهبه يقتضى تصويب كل ناظر وتصديق كل قائل الا ان النصوص والاجماع صدته عن تصويب كل ناظر على الاطلاق وللاصوليين خلاف فى تكفير اهل الاهوآء مع قطعهم بان المصيب واحد بعينه لان التكفير حكم شرعى والتصويب حكم عقلى فمن مبالغ متعصب لمذهبه كفر وضلل مخالفه ومن متساهل متألف لم يكفر ومن كفر قرب كل مذهب ومقالته بمقالة واحد من اهل الاهوآء والملل كتقريب القدرية بالمجوس وتقريب المشبهة باليهود والرافضة بالنصارى فاجرى حكم هؤلاء فيها من المناكحة واكل الذبيحة ومن ساهل ولم يكفر قضى بالتضليل وحكم بانهم هلكى فى الاخرة واختلفوا فى اللعن على حسب اختلافهم فى التكفير بالتضليل وكذلك من خرج على الامام الحق بغيا وعدوانا فان كان صدر خروجه عن تأويل واجتهاد سمى باغيا مخطئا ثم البغى هل يوجب اللعن ام لا فعند اهل السنة اذا لم يخرج بالبغى عن الايمان لم يستوجب اللعن وعند المعتزلة يستحق اللعن بحكم فسقه والفاسق خارج عن الايمان وان كان صدر خروجه عن البغى والحسد والمروق عن اجماع المسلمين استحق اللعن باللسان والقتل بالسيف والسنان واما المجتهدون فى الفروع فاختلفوا فى الاحكام الشرعية من الحلال والحرام ومواقع الاختلاف مظان غلبات الظنون بحيث يمكن تصويب كل مجتهد فيها وانما بناء ذلك على اصل وهو انا نبحث هل لله تعالى حكم فى كل حادثة ام لا فمن الاصوليين من صار الى ان لا حكم لله تعالى فى الوقائع المجتهد فيها حكما بعينه قبل الاجتهاد من جواز وحظر وحلال وحرام وانما حكمه تعالى ما ادى اليه اجتهاد المجتهد وان هذا الحكم منوط بهذا السبب فما لم يوجد السبب لم يثبت الحكم خصوصا على مذهب من قال ان الجواز والحظر لا يرجعان الى صفات فى الذات وانما هما راجعان الى قول الشارع افعل لا تفعل وعلى هذا المذهب كل مجتهد مصيب فى الحكم ومن الاصوليين من صار الى ان لله تعالى فى كل حادثة حكما بعينه قبل الاجتهاد من جواز وحظر بل وفى كل حركة يتحرك بها الانسان حكم تكليف من تحليل وتحريم وانما يرتاده المجتهد بالطلب والاجتهاد اذ الطلب لابد له من مطلوب والاجتهاد يجب ان يكون من شئ الى شئ فالطلب المرسل لا يعقل ولهذا يتردد المجتهد بين النصوص والظواهر والعمومات وبين المسائل المجمع عليها فيطلب المرابطة المعنوية او التقريب من حيث الاحكام والصور حتى يثبت فى المجتهد فيه مثل ما تلقيه فى المتفق عليه ولو لم يكن له مطلوب معين كيف يصح الطلب على هذا الوجه فعلى هذا المذهب المصيب واحد

من المجتهدين فى الحكم المطلوب وان كان الثانى مخطئا فهو معذور بنوع عذر اذلم يقصر فى الاجتهاد ثم هل يتعين المصيب ام لا فاكثرهم على انه لا يتعين فالمصيب واحد لا بعينه ومن الاصوليين من فصل الامر فيه فقال ينظر فى المجتهد فيه ان كان مخالفة النص ظاهرة فى احد المجتهدين فهو المخطئ بعينه خطأ لا يبلغ تضليلا والمتمسك بالخبر الصحيح والنص الظاهر مصيب بعينه وان لم تكن مخالفة النص ظاهرة لم يكن مخطئا بعينه بل كل واحد منهما مصيب باجتهاده واحدهما مصيب فى الحكم لا بعينه هذه جملة كافية فى احكام المجتهدين فى الاصول والفروع والمسئلة مشكلة والقضية معضلة ثم الاجتهاد من فروض الكفايات لا من فروض الاعيان حتى اذا استقل بتحصيله احد فى اعصر سقط الفرض عن الجميع وان قصر اهل عصر عصوا بتركه واشرفوا على خطر عظيم فان الاحكام الاجتهادية اذا كانت مرتبة على الاجتهاد ترتيب المسبب على السبب ولم يوجد السبب كانت الاحكام عاطلة والاراء كلها قابلة فلابد اذا من مجتهد واذا اجتهد المجتهدان وادى اجتهاد كل واحد منهما الى خلاف ما ادى اليه اجتهاد الاخر فلا يجوز لاحدهما تقليد الاخر وكذلك اذا اجتهد مجتهد واحد فى حادثة وادى اجتهاده الى جواز او حظر ثم حدثت الحادثة بعينها فى وقت آخر فلا يجوز له ان يأخذ باجتهاده الاول اذ يجوز ان يبدو له فى الاجتهاد الثانى ما اغفله فى الاول واما العامى فيجب عليه تقليد المجتهد وانما مذهبه فيما يسأله مذهب من يسأله عنه هذا هو الاصل الا ان علماء الفريقين لم يجوزوا ان يأخذ العامى الحنفى الا بمذهب ابى حنيفة والعامى الشافعى الا بمذهب الشافعى لان الحكم بان لا مذهب للعامى وان مذهبه مذهب المفتى يؤدى الى خلط وخبط فلهذا لم يجوزوا ذلك واذا كان مجتهدان فى بلد اجتهد العامى فيهما حتى يختار الافضل والاورع منهما حتى يأخذ بفتواه ومن اصحاب الظاهر مثل داود الاصفهانى وغيره ممن لم يجوز القياس والاجتهاد فى الاحكام ومنع ان يكون القياس اصلا من الاصول وقال اول من قاس ابليس وظن ان القياس امر خارج عن مضمون الكتاب والسنة ولم يدر انه طلب حكم الشرع ولم تضبط قط شريعة من الشرائع الا باقتران الانتشار به لان من ضرورة الانتشار فى العالم الحكم بان الاجتهاد معتبر وقد راينا الصحابة رضى الله عنهم كيف اجتهدوا وكم قاسوا خصوصا فى مسائل الميراث من توريث الاخوة مع الجد وكيفية توريث الكلالة وذلك مما لا يخفى على المتدبر لاحوالهم (الى هنا من الملل والنحل ملخصا بعض التلخيص) حديث آخر حدثنا نصير بن الفتح ثنا محمد بن سليمان بن الحارث الباغندى ثنا محمد بن عمران بن محمد ابن ابى ليلى نا سليمان بن رجاء عن صالح المرى عن الحسن عن ابى سعيد الخدرى او غيره قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ان ابدال امتى لم يدخلوا الجنة بالاعمال ولكن دخلوها برحمة الله وسخاوة الانفس وسلامة الصدور والرحمة للمسلمين) قال الشيخ

انما

انما سموا ابدالا لانهم بدل من الانبياء والصديقين والشهداء الذين هم اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين السابقين الاولين والانصار فى ان يصرف الله بهم العذاب عن اهل الارض بعصيانهم فان النبى صلى الله عليه وسلم كان امانا فى امته قال الله تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم ثم اصحابه من بعده واهل بيته قال عليه السلام اهل بيتى امان لامتى وقال عليه السلام اصحابى امنة لامتى اذا ذهب اصحابى اتى امتى ما يوعدون فلما قبض الله هؤلاء الى رحمته جعل فيهم فى كل عصر وحين بدلا منهم على حسب ما يليق باهل ذلك العصر فيدفع بهم السوء عن اهل العصر وهؤلاء لم يدخلوا الجنة بالاعمال يعنى بالحركات الظاهرة فانهم ليسوا باكثر صلاة وصياما وجهادا ونفقة من غيرهم من صالحى المؤمنين ولكن دخلوها بهذه الصفات التى تفردوا بها عن غيرهم فقد يجوز ان يكون فى عصرهم من هو اكثر عملا منهم وقال النبى صلى الله عليه وسلم فى ابى بكر رضى الله عنه انه لم يفضلكم بكثرة صلاة ولا صيام ولكن بشئ وقر فى صدره وقوله بسخاوة الانفس اى بسخاوتها بفوات ما دون الله وسلامة الصدور من السكون الى غير الله وقال تعالى الا من اتى الله بقلب سليم قيل سليم عما دون الله والرحمة للمسلمين الشفقة على خلق الله فى تحمل اثقالهم وتخفيف مؤنهم عندهم (من معانى الاخبار) للشيخ الامام السالك المحقق العارف الصوفى ابى بكر بن اسحق الكلاباذى خصه الله بالرحمة والرضوان واسكنه بحبوحة الجنان (مسئلة) قال رضى الله عنه فى معنى قوله صلى الله عليه وسلم من مات قامت قيامته ليس المعنى ما هو المراد بالقيامة المطلقة بل هى قيامة خاصة ذكرت تفصيلها فى اول كتاب الصبر من الاحياء والقيامة المطلقة ما تم الكافة وذلك له ميعاد عند الله مخفى عن الخلق لسر من الاسرار الله اعلم به والاوقات وان كانت متشابهة لكن يجوز فى العقل اختصاص بعض المواقيت ببعض انواع الوجود اما على مذهب المتكلمين فيحال ذلك على المشيئة كما يحال احداث العالم فى بعض الاوقات على المشيئة مع ان الاوقات متشابهة بالاضافة الى القدرة والى ذات القديم واما على مذهب الفلاسفة فلا يلزم استحالته ايضا فانهم متفقون على ان مبادى الحوادث حركات الافلاك وان ادوارها مختلفة فلذلك تختلف احكام القرانات واحوال السفليات وليس من ضرورة كل دورة ان يفرض عود مثلها وسبق مثلها فذلك خيال ضعيف على مذهبهم بل يجوز ان يحدث دور وشكل لم يسبق له نظير ولا يخلفه نظير ولذلك قد يحدث فى بعض الادوار حيوانات غريبة الشكل لم يعهد مثلها ولا يبعد ان تكون الادوار متناسبة والاشكال الحاصلة من ترتبها مختلفة فاذا فرضنا القاء حجر فى الماء فحدث فى الماء شكل مستدير فلو القينا حجرا مثله عقيبه قبل انقطاع حركة الاول لم يلزم منه ان يكون شكل الماء بعد الحركة الثانية كحركة الاولى لان

الجز الاول صادف الماء ساكنا والثانى صادف الماء متحركا فكان تشكيله للمتحرك غير تشكيله للساكن فتختلف الاشكال مع تساوى الاسباب لامتزاج اثر السابق باللاحق فعلى هذا لايستحيل ان يكون فى التقدير الازلى دور مخالف للدور المعهود يقتضى نظام الوجود والابداع على خلاف النمط المعروف ولايستحيل ان يكون ذلك بدأ عالم لم يسبق له نظير ولا ان يكون حكمه باقيا الا يلحقه مثل الدور السابق المنسوخ فيبقى النمط الحاصل من الابداع مستمرا فى جنسه وان كان تتبدل احوال آحاده فيكون ميعاد القيامة حصول ذلك الشكل الغريب فى الاسباب العالية ويكون ذلك سببا كليا جامعا لجميع الارواح فيعم حكمها كافة الارواح فيكون قيامة عامة مخصوصة بوقت لا تتسع القوة البشرية لمعرفتها اعنى لمعرفة وقتها من آحاد الناس ولا من الانبياء فان الانبياء ايضا يكشف لهم ما يكشف على قدر احتمالهم وقبولهم فاذا لم يقم برهان كلامى ولا فلسفى على استحالته وجب التصديق به اذ ما ورد الشرع به تصريحا لا يتطرق اليه احتمال فوجب الايمان به (مسئلة) انكار المنكر لاعادة النفس الى الجسد فى القبر ثم التفريق بينهما ثم اعادتهما فى القيامة مصيرا الى ان قوام روح بلا بدن غير معقول انكار باطل فان قيام النفس دون البدن ليس بمشكل بل المشكل تعلقه بالبدن وانه كيف تعلق وهو ليس بحال حلول الاعراض بالجواهر فانه ليس بعرض بل هو جوهر قائم بنفسه يعرف ذاته ويعرف خالقه وصفات خالقه وهو فى هذه المعارف لا يحتاج الى شئ من محسوساته وهو فى حالة ملابسته للبدن قادر على ان يقدر نفسه غافلا عن المحسوسات كلها وعن السماء وسائر الاجسام ويكون فى تلك الحالة عارفا بذاته وبحدوث ذاته بافتقاره الى محدث ذاته ولا يشعر بشئ من محسوساته فذاته معقول على هذا الوجه والتجرد لذكر الله تعالى على الدوام فى بداية طريق التصوف يفضى بالمتصوفة الى هذه الحالة حتى انه يعزب عن ذهنه كل ماسوى الله تعالى فيعزب عن نفسه ولا يحس بشعوره بشئ من المحسوسات والمعقولات سوى الحق تعالى ولا يشعر بنفسه ولا بعدم شعوره بنفسه ولا يشعر بشعوره بالحق بل يكون شاعرا بالحق فقط فان الشعور بالشعور بالحق غفلة عن الحق فالمعنى المتجرد لمعرفة الحق كيف يحتاج الى بدن وقالب وكيف لا يستغنى بذاته عن الجسد الذى هو مركب الحواس ولا يرى الا المحسوسات فمن عقل حقيقة النفس وعلم قوامه بذاته لم يشكل عليه انفصاله عن الجسد وربما اشكل عليه اتصاله به الى ان يعرف انه لا معنى له سوى تأثر الجسد وتصرفه تحت تصريفه وتحركه بتحريكه كما يعلم تحرك الاصابع بتصريف الارادة مع قطعه بان الارادة ليست فى الاصبع لكن الاصبع مسخرة لما ليس فيها فالنفس وان لم تكن فى الجسد فالجسد مسخرها فهذا التسخير يجوز ان يحدث ويزول ويعود ولا يستحيل فى العقل شئ منه ويكون لعوده وزواله اسباب

فلكية وملكية ونفسية لا تحيط بها القوة البشرية فعلى هذا يجب التصديق بما جاء فيه من التفريق والاعادة (مسئلة) الايمان بالميزان واجب لانه اذا ثبت قيام النفس بجوهرها عن الجسد فهى بذاتها مهيأة لان ينكشف لها حقائق الامور وتعلقها بالجسد كالحجاب لها عن درك حقائق الامور وبعد الموت ينكشف الغطاء وتنجلى حقائق الامور ولذلك قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ومما ينكشف تاثير اعماله فى تقريبه من الله تعالى وابعاده ومقادير تلك الاثار وان بعضها اشد تاثيرا من البعض وفى قدرة الله تعالى ان يحدث شيأ يعرف الخلق به فى لحظة واحدة مقادير الاعمال بالاضافة الى تأثيراتها فى التقريب والابعاد فحد الميزان ما يتميز به الزيادة عن النقصان ومثاله فى العالم المحسوس مختلف فمنه الميزان المعروف للذهب والفضة والقبان للاثقال ومنه الاسطرلاب لحركة الافلاك والاوقات والمسطرة لمقادير الخطوط والعروض لمقادير الشعر وحركات الاصوات فالميزان الحقيقى اذا مثل للحواس مثل بما شاء من هذه الامثلة او غيرها وحقيقة الميزان وحده موجود فى جميع ذلك وهو ما يعرف به الزيادة من النقصان وصورته تكون موجودة للحس عند التشكيل او للخيال عند التمثيل والله اعلم بما يقدره من تشكيل حقيقى او تمثيل خيالى فالقدرة واسعة والتصديق بجميع ذلك واجب

(مسئلة)

الحساب يجب التصديق به لان الحساب عبارة عن جمع متفرقات المقادير وتعريف مبلغها ومامن انسان الا وله اعمال متفرقة ضارة ونافعة مقربة ومبعدة لا يعرف قدرها ولا يحصر آحاد متفرقاتها فاذا انحصرت المتفرقات وجمع مبلغها كان حسابا وان كان فى قدرة الله تعالى ان يكشف فى لحظة واحدة للعالمين متفرقات اعمالهم ومبلغ آثارها فهو اسرع الحاسبين قطعا ومعلوم ان فى قدرته ذلك (مسئلة) الصراط حق وما يقال انه مثل الشعر فى الدقة فهو ظلم بل هو ادق من الشعر بل لا مناسبة بين دقته وبين الشعر كما لا مناسبة بين الخط الهندسى الفاصل بين الظل والشمس الذى ليس من الظل ولا من الشمس وبين الشعر ودقة الصراط مثل دقة الخط الهندسى الذى لا عرض له اصلا لانه على مثال الصراط المستقيم وهو فى الدقة مثل الخط الهندسى و الصراط المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقى بين الاخلاق المتضادة كالسخاء بين التبذير والبخل والشجاعة بين التهور والجبن والاقتصاد بين الاسراف والاقتار والتواضع بين الكبر والخساسة والعفة بين الشهوة والجمود اذ الاخلاق المتضادة لها طرفا افراط وتفريط وهما مذمومان و بين الافراط والتفريط وسط هو الصراط المستقيم وهو الغاية فى البعد بين الطرفين وهو المركز كانه ليس من طرف الزيادة ولا من النقصان كالخط الفاصل بين الظل والشمس

الذى ليس من الظل ولا من الشمس وهذا يحتاج الى التحقيق وهو ان كمال الادمى
فى مشابهته للملائكة وهم منفكون عن هذه الاوصاف المتضادة وليس فى امكان
الانسان الانفكاك عنها بالكلية فكلف بما يشبه الانفكاك وان لم تمكن حقيقة
الانفكاك وهو الوسط فان الفاتر كانه لا حار ولا بارد والغورى كانه لا اسود ولا ابيض
فالبخل والتبذير من صفات الانسان والمقتصد السخى كانه لا بخيل ولا مبذر فالصراط
المستقيم هو الوسط الحاق بين الطرفين الذى لا ميل له الى احد الجانبين وهو ادق
من الشعر فالذى يطلب غاية البعد من الطرفين يكون على الوسط ولنضرب لك مثلا
وهو اذا فرضنا حلقة حديدة محماة بالنار وقعت نملة فيها وهى تهرب بطبعها من
الحرارة فلا تموت الا على المركز لانه الوسط الذى هو غاية البعد من المحيط المحرق فتلك
النقطة لا عرض لها فاذا الصراط المستقيم هو الوسط بين الطرفين ولا عرض له فهو
ادق من الشعر فلذلك خرج عن القدرة البشرية الوقوف عليه فوجب على كل شخص
ان يكون واردا على النار ورودا انما بقدر ميله كما قال سبحانه وتعالى وان منكم الا واردها
كان على ربك حتما مقضيا وكذلك قال تعالى ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء
ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل الاية فان العدل بين المرأتين فى المحبة والوقوف على
درجة متوسطة لا ميل فيها الى احداهما لا يدخل تحت الامكان فاذا فهمت هذا فاعلم
انه اذا كان يوم القيامة مُثِّلَ اللهُ لعباده هذا الصراط المستقيم الذى يطالب كل امرئ
بالاستقامة عليه بمثل ما هو الخط الهندسى الذى لا عرض له فمن استقام فى هذا
العالم على الصراط المستقيم مر سويا على ذلك الصراط ولم يمل على احد الجانبين
لانه فى هذا العالم عود نفسه التحفظ عن الميل فصار ذلك وصفا طبيعيا فان العادة
طبيعة خامسة فمر على الصراط المستقيم مستويا فهذا الصراط حق قطعا كما ورد به
الشرع (مسئلة) لعلك تقول ان هذه اللذات الحسية والخيالية التى وعدت فى الجنة
لا تدرك الا بالقوى الحساسة والمتخيلة وهذه القوى جسمانية ولا يجوز ابداعها
الا فى الجسم وكذلك عذاب القبر وعذاب جهنم لا يدرك الا بالقوى الجسمانية واذا
فارقت الروح الجسد وانحلت اجزاؤه واضمحلت القوة الخيالية والحسية فكيف
يمثل لمانع الزكاة شجاع اقرع ويسلط على الكفار فى القبر تنين له تسعة وتسعون رأسا
كالحية فهذه الصورة اما حسية او خيالية وقد بطل الكل بالموت فكيف السبيل
الى اثباتها فاعلم ان هذا يستنكره من يبطل حشر الاجساد ويحيل رد النفس الى
الجسد وليس يقوم على استحالته برهان حقيقى بل لا يبعد ان يوضع بعض الاجساد
لتخيل النفس واحساسها بعد الموت فى القبر والقيامة وكل ما ذكره الاوائل بزعمهم
فى الدلالة على استحالته ليس برهان محقق والشرع قد ورد به فيجب تصديقه ودليل
انه ليس مبرهنا عند الفلاسفة ان افضل متأخرى الفلاسفة ابو على بن سينا

قد اثبت ذلك فى كتابيه النجاة والشفاء وقال لا يبعد ان يكون بعض الاجسام
السماوية موضوعا لتخيل النفس بعد الموت وحكى ذلك عمن عظمت رتبته عندهم اذ
قال قد قال مَن لا يجازِف مِنَ العلماءِ انّ ذلك غير ممتنع وهذه القضية تدل على انه لا شك
فى هذا الاصل وان لم يقم عنده برهان عليه ولو كان محالا لما وصف قائله بانه لا يجازف
بل اى مجازفة تزيد على القول بالمحال وربما تقول قائل ان ذلك انما ذكره على طريق
المجاملة والتقية والا فقد ذكر فى مسئلة التناسخ من كتاب النفس استحالة تناسخ
الابدان لنفس واحدة وذلك بعينه دليل ابطال حشر الاجساد فنقول ما ذكره
فى استحالة التناسخ ايضا ليس ببرهان محقق فانه قال لو عادت النفس جسدا استعد
للقبول وفاضت اليه نفس من واهب الصور فان المستعد يستحق بذاته قبول الصور
فيؤدى الى ان يفيض اليه نفس ولو تعلق به النفس المستنسخة لتجتمع نفسان لبدن
واحد وهو محال وهذا الذى ذكره يمكن ان يستعمل فى حشر الاجساد لكنه دليل
ضعيف اذ يقال يجوز ان تختلف الاستعدادات ويكون فيها من الاستعدادات
ما يناسب المفارقة الموجودة من قبل حتى لا يختص بتدبيرها ولا يحتاج الى
افاضة نفس جديدة فانه لو استعدت فى الارحام نطفتان لقبول النفس فى حالة
واحدة فاضت اليهما نفسان من واهب الصور واختص بكل واحد منهما نفس وليس
اختصاصهما بالحلول فيه فان النفس لا يحل الجسد حلول الاعراض لكن
اختصاص النفس باحد الجسدين المستعدين لمناسبة بينهما فى الاوصاف وفى احد
المستعدين من اختصاص احد النفسين دون الاخر فاذا جاز هذا التخصيص
فى نفسين متماثلين فلم لا يجوز فى النفوس المفارقة المناسبة واذا توفر على المستعد
حقه من النفوس المفارقة له لم يفتقر الى نفس جديدة تفيض اليه من واهب الصور
اولا تفيض ولتقرير هذا الكلام خوض لست اخوض فيه وانما المقصود بيان ان من
انكر الحشر الجسمانى لا برهان معه واذا لم يكن عليه برهان عقلى غير الادراكات
الحسية والخيالية بعد الموت والقبر والقيامة يجب التصديق به فان قال قائل نحن
نراه فى القبر لا حس ولا حراك به قلت وقد يرى صاحب السكتة كذلك والادراك
يجوز ان يقوم بجزء صغير يكاد لا يتجزى ولو من باطن الميت ولا اعتماد فيه على عدم
المشاهدة بحركته (من الرسالة الموسومة بالنفخ والتسوية للامام الهمام ابى حامد
الغزالى رحمه الله وقدس سره ونور ضريحه (فصل) اللذات المحسوسة الموعودة
فى الجنان من اكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لامكانها وهى حسى وخيالى
وعقلى اما الحسى فبعد رد الروح الى البدن كما ذكرناه واما الكلام فى ان بعض هذه
اللذات مما لا يرغب فيها مثل اللبن والاستبرق والطلح المنضود والسدر المخضود فهذا
مما خوطب به جماعة يعظم ذلك فى اعينهم ويشتهونه غاية الشهوة وفى كل صنف

وكل اقليم مطاعم ومشارب وملابس تختص بقوم دون قوم ولكل واحد فى الجنة
مايشتهيه كما قال عزوجل (ولكم فيها ماتشتهى انفسكم ولكم فيها ماتدعون)
وربما يعظم الله تعالى فى الاخرة شهوة لاتكون تلك الشهوة معظمة فى دار الدنيا
كالنظر الى ذات الله تعالى فان الرغبة والشهوة الصادقة فيها فى الاخرة دون الدنيا
واما الخيالى فلذته كما فى النوم الا انه مستحقر لانقطاعه عن قريب فلو كانت دآئمة
لم يدرك فرق بين الخيالى والحسى لان التذاذ الانسان بالصور من حيث انطباعها
فى الخيال والحس لامن حيث وجودها فى الخارج فلو وجد من خارج ولم يوجد
فى حسه بالانطباع فلالذة ولو بقى المنطبع فى الحس وعدم الخارج لدامت اللذة
وللقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور فى هذا العالم الا ان صورها المخترعة متخيلة
وليست بمحسوسة ولامنطبعة فى القوة الباصرة ولذلك لواخترع صورة جميلة
فى غاية الجمال وتوهم حضورها ومشاهدتها لم تعظم لذاته لانه لايصير مبصرا
كما فى النوم فلو كانت له قوة على تصويرها فى القوة المتخيلة لعظمت لذته ونزلت منزلة
الصورة الموجودة من خارج ولايفارق الاخرة الدنيا فى هذا المعنى الامن حيث كمال
القدرة على تصوير الصورة فى القوة الباصرة فكل مايشتهيه يحضر عنده فى الحال
فتكون شهوته بسبب تخيله وتخيله بسبب ابصاره اى بسبب انطباعه فى القوة
الباصرة فلا يخطر بباله شئ يميل اليه الاويوجد فى الحال اى يصير موجودا بحيث
يراه واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم ان فى الجنة سوقا تباع فيها الصور
والسوق عبارة عن اللطف الالهى الذى هو منبع القدرة على اختراع الصورة بحسب
المشيئة وانطباع القوة الباصرة به انطباعا ثابتا الى دوام المشيئة لاانطباعا هو معرض
للزوال من غير اختيار كما فى النوم فى هذا العالم فهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة
على الايجاد خارج الحس لان الموجود خارج الحس لايوجد فى مكانين واذا صار
مشغولا باجتماع واحد ومشاهدته ومماسته صار مشغولا به محجوبا عن
غيره واما هذا فيتسع اتساعا لاضيق فيه ولامنع حتى لواشتهى مشاهدة النبى صلى الله
عليه وسلم مثلا الف شخص فى الف مكان فى حالة واحدة لشاهدوه كما خطر ببالهم
فى اماكنهم المختلفة واما الابصار الحاصل عن شخص النبى صلى الله عليه وسلم
الموجود من خارج الحس فلايكون الا فى مكان واحد وحمل امر الاخرة على ماهو
اوسع واتم للشهوات واوفق بها اولى ولاتنقص عن تنزل رتبتها فى الوجود واما
الوجه الثالث فهو الوجود العقلى ان تكون هذه المحسوسات امثلة للذات العقلية
التى ليست بمحسوسة لكن العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة اللذات
كالحسيات فتكون الحسيات امثلة لها وكل واحد يكون مثالا للذة اخرى مما رتبته
فى العقليات توازى رتبة المثال فى الحسيات فانه لورأى فى المنام الخضرة والماء

الجارى

الجارى والوجه الحسن والانهار المفرطة باللبن والعسل والخمر والاشجار المزينة
بالجواهر واليواقيت واللآلى والقصور المبنية من الذهب والفضة والابنية المرصعة
لكان المعبر لايحمله على نوع واحد بل يحمل كل واحد على نوع آخر من السرور
وقرة العين يرجع بعضه الى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه الى سرور
المكنة ونفاذ الامر وبعضه الى قهر الاعدآء وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء وان
شمل الجميع اسم اللذة والسرور فهى مختلفة المراتب مختلفة الذوق لكل واحد مذاق
يفارق الاخر وكذلك اللذات العقلية ينبغى ان يفهم كذلك وان كانت مما لاعين رأت
ولااذن سمعت ولاخطر على قلب بشر فجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان يجمع
بين الكل ويجوز ان يكون نصيب كل واحد بقدره واستعداده فالمشغوف بالتقليد
والجمود على الصور الذى لم ينفتح له طرق الحقائق يمثل له الصورة فالعارفون
المستقصرون بعالم الصورة واللذات المحسوسة ينفتح لهم من لطائف السرور واللذات
العقلية مايليق بهم وينفى شرههم وشهوتهم اذحد الجنة ان فيها لكل امرئ مايشتهيه
فاذا اختلفت الشهوات لم يبعد ان تختلف العطيات واللذات والقدرة والسعة
والطاقة البشرية عن الاحاطة بعجائب القدرة قاصرة والرحمة الالهية القت بواسطة
النبوة الى كافة الخلق القدر الذى احتملته افهامهم فيجب التصديق بما فهموه
والاقرار بماورآء منتهى الفهم من امور تليق بالكرم الالهى ولاتدرك بالفهم البشرى
وانما تدرك فى مقعد صدق عند مليك مقتدر (الى هنا من الرسالة الموسومة بالمضنون به
عن غير اهله للامام الهمام ابى حامد الغزالى رحمه الله وقدس روحه (دربيان انكه
اولياء چند اصنافند) بايد دانست كه ارباب ولايت چند اصنافند چنانكه عبد الله
ابن مسعود روايت كند كه حضرت مصطفى صلى الله عليه وسلم فرمود (ان لله ثلثمائة
ولى قلوبهم على قلب آدم عليه السلام وله اربعون قلوبهم على قلب موسى عليه السلام
وله سبعة قلوبهم على قلب ابراهيم عليه السلام وله خمسة قلوبهم على قلب جبريل
عليه السلام وله ثلاثة قلوبهم على قلب ميكائيل عليه السلام وله واحد قلبه على قلب
اسرافيل عليه السلام كلما مات الواحد ابدل الله مكانه من الثلاثة وكلما مات من الثلاثة
واحد ابدل الله مكانه من الخمسة وكلما مات واحد من الخمسة ابدل الله مكانه
من السبعة وكلما مات واحد من السبعة ابدل الله مكانه من الاربعين وكلما مات واحد
من الاربعين ابدل الله مكانه من الثلثمائة وكلما مات واحد من الثلثمائة ابدل الله
مكانه من العامة بهم يرفع البلاء عن هذه الامة * ومراد ازينكه فلان برقلب
فلانست آنست كه فيض حق بر هر دو ازيك جنس است وهمچنين فلان برقدم
فلانست بعضى نقل كردم كه شيخ محيى الدين كويد كه افراد جمعى اندكه قطب درايشان
تصرف ندارد وعدد ايشان طاق باشد وقطب كه اوراغوث ميكويند يك شخص است

كه محل نظر حق تعالى است واورا عبد الله كويند وبرسبيل ندره خلافت يابد مثل خلفاء اربعة وامام حسن ومعاويه بن يزيد وعمر ابن عبد العزيز ومتوكل واو برقلب اسرفيل است واما امامان دو شخص اند يكى بريمين غوث ونظر او بعالم ملكوتست واورا عبد الرب كويند ويكى بريسار غوث ونظر او برعالم ملكست واورا عبد الملك كويند وافضل است از عبد الرب واوتاد چهار شخص اند در چهار ركن عالم يكى را كه درمشرق است عبد الحى كويند ويكى را كه در مغرب است عبد العليم ويكى را كه درشمالست عبد المؤيد ويكى را كه در جنوبست عبد القادر وابدال هفت شخص اند وخلافست كه ايشان وقطب وامامان بااوتاد نديانه ووجه تسميه آنست كه چون يكى ازايشان بميرد يكى از چهل تن بدل او شود وتتميم چهل تن يكى از سيصد تنست وتتميم سيصد يكى از صلحاء يا آنست كه چون ايشان ازمقامى بيرون آيند ميتوانند كه جسدى بصورت خود بكذارند ومقررست كه ايشان درهر روز از روزهاء ماه دريك جهتند ازجهات عالم وبراى دانستن اين جهت كه درروز حاجت دراو باشند دائرة ترتيب داده اند موسومه بدائرة رجال الغيب كه معروف ومشهورست ونجبا هشت شخص اند كه مشغولند بحمل اثقال خلايق ونقبا دوازده شخص اند كه مطلع اند براسرار نفوس وبدلاهم دوازده شخص اند ووجه تسميه انست كه چون يكى ازايشان بميرد باقى قائم مقام مجموعند وايشان غير ابدال ونقبا اند ورجبيين چهل شخص اند كه دراول رجب ثقلى عظيم درايشان مى شود چنانچه قادر برحركت نيستند وروز بروز آن ثقل كم ميشود تا اول شعبان تمام زوال مى يابد بعضى كويند نجبا چهل اند ونقبا سيصد وملاميه قومى اند كه حال خود از مردم پوشيده دارند بكذاركه مردم ايشانرا بولايت شناسند وايشان افضل طائفه اند ازشرح جام كيتى نما العمر بن احمد چلبى تفصيل اقسام اولياء وعدد منازل ايشان ومشرب ومذاق هريكى اين طائفهٔ كرام درباب هفتاد وسيوم درفتوحات مذكورست اكرخواهى مراجعت بفتوحات بايد كرد (فى الرؤيا والوحى والالهامات والمعجزات والكرامات على رأى الحكماء) واعلم ان الانسان له قوة يجتمع فيها صور المحسوسات لانه يحكم على هذا الحلو بانه ابيض ولو لم يكن له قوة يجتمع فيها هذه المحسوسات لاستحال هذا الحكم بدون حضور المحكوم عليه والمحكوم به وتسمى هذه القوة بالحس المشترك وينطبع فيها صور المحسوسات بطريقين احدهما ان الحواس الظاهرة التى هى السمع والبصر والشم والذوق واللمس تأخذ صور المحسوسات وتؤديها الى الحس المشترك والثانى ان فى الدماغ قوة متخيلة من شأنها تركيب الصور وتفصيلها وهى التى تركب رأسين على بدن انسان حتى تحصل صورة انسان ذى رأسين وتفصل رأس الانسان عن بدنه حتى يحصل تصور انسان عديم الرأس وهذه اذا ركبت من الصور وردت

على

على الحس المشترك تصير مشاهدة بحسب مشاهدة الصور الخارجية لان الصور التى فى الخارج لم تكن مشاهدة لكونها خارجية بل لكونها منطبعة فى الحس المشترك فتلك الصور التى ركبتها اذا وردت على الحس المشترك صارت مشاهدة واذا ثبت هذا فنقول ان الصور التى يراها النائمون اما ان تكون موجودة فى الخارج اولا والاول باطل والا لرآها كل من كان سليم الحس وحيث لم يرها دل على انها من تركيب القوة المتخيلة وهذه القوة لو خليت وطبعها لصدر هذا الفعل دائما وانما لا يصدر منها هذا الفعل دائما لامرين احدهما اشتغال الحس المشترك بالصور الواردة عليه من خارج والثانى تسلط النفس الناطقة عليها بالضبط فاذا زال المانعان او احدهما صدر منها هذا الفعل والمانع الاول يزول بالنوم فان الحواس اذا تعطلت بالنوم بقى الحس المشترك خاليا عن الصور الواردة عليه من خارج والمانع الثانى يزول بالمرض فان النفس فى حالة المرض تكون مشغولة بجهته فتتسلط المتخيلة على تركيب الصور وتطبع تلك الصور فى الحس المشترك فتصير مشاهدة (والمنامات) منها ما يكون كاذبا ومنها ما يكون صادقا اما الكاذبة فسببها امور احدها ان فى الدماغ قوة يحفظ فيها صور المحسوسات بعد الغيبوبة ويقال لها الخيال فاذا ادرك الحس المشترك صور المحسوسات وبقيت فى الخيال فعند النوم ترد على الحس المشترك فتصير مشاهدة وثانيها ان المتخيلة اذا الفت صورة انطبعت فى الخيال فعند النوم ترد على الحس المشترك فتصير مشاهدة وثالثها ان مزاج الدماغ اذا تغير لزم تغير افعال القوة المتخيلة بحسب تلك التغيرات فمن مال مزاجه الى الحرارة يرى النيران ومن مال مزاجه الى السوداء يرى صورا سوداء هائلة وعلى هذا القياس واما الصادقة فسببها ان النفس الناطقة من شأنها الاتصال بالعقول المجردة والنفوس السماوية اتصالا عقليا وانما يمنعها عن ذلك استغراقها فى تدبير البدن فاذا حصل لها ادنى فراغ من ذلك اتصلت بطبعها بالمجردات التى ارتسمت فيها صور الجزئيات على نحو كلى فينطبع فيها من الصور الحاصلة لها ما يناسب تلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها ثم ان المتخيلة التى من شأنها المحاكاة تحاكى تلك المعانى الكلية المنطبعة فى النفس بصور جزئية ثم تنطبع تلك الصور فى الحس المشترك فتصير مشاهدة (واما الوحى والالهام) فالنفس الناطقة اذا كانت قوية بحيث لم يكن اشتغالها بالبدن مانعا من الاتصال بالمبادى القدسية وكانت المتخيلة قوية بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة اتصلت حالة اليقظة بالعقول المجردة والنفوس السماوية وحصل لها ادراك المغيبات على وجه كلى ثم المتخيلة تحاكيها بصورة جزئية مناسبة لها وتنزل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة محسوسة وقد يعرض لبعضهم ان يسمع كلاما منظوما او يشاهد منظرا

بهيا يخاطبه بكلام منظوم فيما يتعلق باحواله واحوال ما يقرب منه واما النفس
التى ليست لها هذه القوة فتستعين حالة اليقظة بما يدهش الحس ويحير الخيال كما يفعل
بعض الناس بمن يضعف عقله فى الهام الجن (واما المعجزات والكرامات) فالنفس
الناطقة قد تكون تصوراتها اسبابا للتغيرات العنصرية فان تصور الوقوع على جذع
موضوع على فضاء يوجب الانزلاق وتصور المرض يحدث المرض وتصور الصحة
يوجب الصحة واذا كان كذلك كانت الهيولى العنصرية مطيعة لمجرد
التصورات النفسانية الا ان تأثيرها فى اغلب الامر يقتصر على البدن لحدوثها
معه وعشقها اياه بالطبع فاذا حدثت نفس قوية تكون نسبتها الى هيولى عالم الكون
والفساد كنسبة نفوسنا الى البدن كان مجرد تصوراتها موجبا للتغيرات العنصرية
فيصدر امور عجيبة خارقة للعادات وصاحب هذا النفس ان كان خيرا رشيدا
واستعمل تلك القوة فى الخير ازدادت قوته الى ان يبلغ الامد الاقصى فهو ذو معجزة
من الانبياء عليهم السلام او ذو كرامة من الاولياء وان كان شريرا واستعمل تلك القوة
فى الشر فهو الساحر الخبيث وتتكسر قوته بسبب ذلك الشر (الى هنا من كتاب مقاصد
المراصد) وليس هذا المقاصد المعروف للتفتازانى فى فن الكلام بل اسم كتاب من الكتب
المؤلفة فى الحكمة المحضة انتهى (الرؤيا) هى انطباع الصورة المنحدرة من افق المتخيلة
الى الحس المشترك والصادقة منها انما تكون باتصال النفس بالملكوت لما بينهما من
التناسب عند فراغه من تدبير البدن ادنى فراغ فيتصور بما فيها مما يليق من المعانى
الحاصلة هناك ثم ان المتخيلة تحاكيه بصورة تناسبه فترسلها الى الحس المشترك
فتصير مشاهدة ثم ان كانت شديدة المناسبة لذلك المعنى بحيث لا يكون التفاوت الا
بالكلية والجزئية استغنت عن التعبير والا احتاجت اليه (من البيضاوى فى سورة
يوسف عليه السلام) فان قلت المنقول عن المتكلمين ان النوم مضاد للادراك وان
الرؤيا خيالات باطلة وكيف يصح هذا القول مع شهادة الكتاب والسنة بصحة الرؤيا
قلت دفع هذا بان مرادهم ان كون ما يتخيله النائم ادراكا بالبصر رؤية وكون
ما يتخيله ادراكا بالسمع سمعا باطل فلا ينافى حقيقته بمعنى كونه امارة لبعض الاشياء
لذلك الشئ بنفسه او ما يضاهيه ويحاكيه فتأمل والانطباع مجاز مشهور
فى الارتسام فى القوى الباطنة وافق المتخيلة استعارة لتلك القوة والملكوت عالم
الملكوت والتناسب هو التجرد وعند فراغها متعلق باتصال وقوله ادنى فراغ لعدم قطع
العلاقة كليا كما فى الموت وقوله فتصور اى يحصل لها صورة وادراك تحاكيه بمعنى
تحكيه او تشابهه بصورة اخرى وقوله فان كانت اى تلك الصورة وقوله بالكلية اى
فى المبادى والجزئية فى الحس المشترك من حاشية الشهاب على البيضاوى (ثم بعثنا
من بعده) من بعد نوح رسلا الى قومهم كل رسول الى قومه من البيضاوى فى سورة

يونس عليه السلام قوله كل رسول الى قومه هذا يستفاد من اضافة القوم الى ضميرهم
وليس من مقابلة الجمع بالجمع المقتضى لانقسام الاحاد على الاحاد وفيه اشارة الى ان
عموم الرسالة مخصوص بنبينا صلى الله عليه وسلم واختلف فى نوح عليه الصلاة
والسلام هل بعث الى اهل الارض كافة او الى صقع واحد منها وعليه ينبنى النظر فى
الغرق هل عم جميع اهل الارض او كان لبعضهم وهم اهل دعوته كما صرح به فى الايات
والاحاديث قال ابن عطية رحمه الله وهو الراجح عند المحققين وعلى الاول لا ينافى
اختصاص عموم الرسالة بنبينا صلى الله تعالى عليه وسلم لانها لمن بعده الى يوم القيامة
شهاب (ان اشتباه الضاد بالظاء غير مبطل للصلاة) المختار عندنا ان اشتباه الضاد بالظاء
لا يبطل الصلاة ويدل عليه ان المشابهة حاصلة بينهما جدا والتمييز عسير فوجب
ان يسقط التكليف بالفرق بيان المشابهة من وجوه الاول انهما من الحروف المجهورة
والثانى انهما من الحروف الرخوة والثالث انهما من الحروف المطبقة والرابع ان الظاء
وان كان مخرجه بين طرف اللسان واطراف الثنايا العليا ومخرج الضاد من اول حافة
اللسان وما يليهما من الاضراس الا انه حصل فى الضاد انبساط لاجل الرخاوة وبهذا
السبب يقرب مخرجه من مخرج الظاء والخامس ان النطق بحرف الضاد مخصوص
بالعرب قال عليه السلام انا افصح من نطق بالضاد فثبت بما ذكرناه ان المشابهة
بين الضاد والظاء شديدة وان التمييز عسير واذا ثبت هذا فنقول لو كان هذا الفرق
معتبرا لوقع السؤال عنه فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وازمنة الصحابة
لا سيما عند دخول العجم فى الاسلام فلما لم ينقل وقوع هذا السؤال عن هذه المسئلة
البتة علمنا ان التمييز بين هذين الحرفين ليس فى محل التكليف (من التفسير الكبير
للامام الرازى عند تفسير اعوذ بالله من الشيطان الرجيم (مسئله دو قسم است) اول
انكه دليل قطعى از نص يا اجماع دارد اگر مجتهد در طلب آن تقصير كند آثم باشد
واگر سعى كند ونيابد آثم نباشد ولكن مختار آنست كه مخطى است * ثانى انكه دليل
قطعى ندارد واشعرى وابو على جبائى گويند مجتهد دران مسئله مصيب است يعنى
خدارا حكم معين دران مسئله نيست وحكم خدا تابع ظن مجتهد است وهرچه ظن
مجتهد بان منتهى شود حكم خداست درشان او ودرشان مقلد او * وجمعى برانند كه
خدارا حكم معين هست ومصيب يكيست وازين جمع بعضى گفته اند خدا نصب
دليل برحكم نكرده وبرسبيل اتفاق شعور بحكم حاصل ميشود انكه يافت مصيب است
وانكه نيافت مخطى است وبعضى گفته اند دليل نصب كرده واستاذ ابو اسحق
اسفراينى گويند دليل ظنيست پس مخطى آثم نباشد وابو بكر اصم وبشر مريسى
گويند دليل قطعيست ومخطى آثمست وحق درين مسئله مذهب اشعريست پس
تواند بود كه مذاهب متناقضه برحق باشد از شرح ديوان (من الاتفاقات الغريبة)

قال الامام العلامة محمد بن سعيد الشهير بالبوصيري نور الله مرقده وفى اعلى غرف الجنان ارقده ان بعض النصارى انتصر لدينه وانتزع من البسملة الشريفة دليلا على تقوية اعتقاده فى المسيح عليه السلام وصحة يقينه به فقلب حروفها ونكر معروفها وفرق مألوفها وقدم فيها واخر وفكر وقدر فقتل كيف قدر ثم عبس وبسر ثم ادبر واستكبر فقال قد انتظم من البسملة المسيح ابن الله المحرر فقلت له خيث رضيت البسملة بيننا وبينك حكما وجوزت منها احكاما وحكما فلتنصرن البسملة الاخيار منا على الاشرار ولتفضلن اصحاب الجنة على اصحاب النار قالت لك البسملة بلسان حالها انما الله رب العالمين للمسيح راحم النحر لا ام لها المسيح رب ما برح الله راحم المسلمين سل ابن مريم احل له الحرام لا المسيح بن الله محرر لا مرحمة للنام ابناء السحرة رحم حر مسلم اناب الى الله لله نبي مسلم حرم الراح الحلم ربح رأس مال يحمله الايمان فان قلت انه رسول صدقتك وقالت ايل ارسل الرحمة من بلحم وايل من اسماء الله تعالى بلسان كتبهم وترجمة بلحم بيت اللحم الذى ولد فيه المسيح الى غير ذلك مما يدل على ابطال مذهب النصارى ثم انظر الى البسملة قد تخبران من وراء حلها خيولا وليوثا ومن دون طلها سيولا وغيوثا ولا تحسبنى استحسنت كلمتك الباردة فنسجت على منوالها وقابلت الواحدة بعشر امثالها بل اتيتك بما يغنيك فيهتكك ويسمعك ما يصمك عن الاجابة ويصمتك فتعلم به ان هذه البسملة مستقر لسائر العلوم والفنون ومستودع لجوهر سرها المكنون الا ترى ان البسملة اذا حصلت جملتها كان عددها سبعمائة وستة وثمانين فوافق جملها ان مثل عيسى كادم ليس لله من شريك بحساب الالف التى بعد لام الجلالة ولا اشرك بربى احدا يهدى الله لنوره من يشاء) باسقاط الف الجلالة فقد اجابتك البسملة بما لم تحط به خبرا وجاءتك بما لم تستطع عليه صبرا انتهى ملخصا من تعريفات ابى البقاء الكفوى فى تعريف الابن (المشهور ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض عند الاشاعرة خلافا للمعتزلة وقال الامام الصفار الحنفى فى تلخيص الادلة لا يقال انه تعالى فعل ذلك لعلة تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا بل يقال انه فعل ذلك لحكمة ولا تكون الحكمة علة ولو لم يخلق العالم كان جائزا ولم يكن خارجا عن الحكمة لكنه قال المولى صدر الشريعة افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة وما ابعد عن الحق قول من قال انها غير معللة فان بعثة الانبياء لاهتداء الخلق واظهار المعجزات فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقال فى شرح المقاصد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شريعة الاحكام بالحكم والمصالح كايجاب الحدود والنصوص شاهدة على ذلك ولذا كان القياس حجة واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث اقول كل فعل من افعاله مشتمل على حكمة ومصلحة مترتبة عليه فى علمه

تعالي

تعالى فالفرق بين فعل دون فعل غير ظاهر (من مجموعة الحفيد) وبعضى كويند ابليس قوت واهمه است ومراد ازين كه ملائكه سجدهٔ آدم عليه السلام كردند وابليس نكرد آنست كه جميع قوى منقاد نفس ناطقه اند مكر وهم كه معارض اوست وشيخ محيى الدين در فص الياسى كويد الوهم هو السلطان الاعظم فى هذه الصورة الكاملة الانسانية وبه جاءت الشرائع المنزلة فشبهت ونزهت شبهت فى التنزيه بالوهم ونزهت فى التشبيه بالعقل از شرح ديوان على كرم الله وجهه للقاضى مير حسين الميبدى (فتح صوفيه كويند ولايت در لغت قربست ودر عرف تخلق باخلاق الهى وفنا بعد البقاء وصحو بعد المحو ونبوت ظاهرست وولايت باطن ومأخذ نبوت نبى ولايت اوست ومأخذ ولايت ولى نبوت نبيست ورسول اكمل از نبيست ونبى اكمل از وليست اما نبوت رسول اكمل از رسالت اوست وولايت نبى افضل از نبوت اوست چه ولايت جهت حقيت است ونبوت جهت ملكيت ورسالت جهت بشريت وفقها كويند هر كه كويد ولى افضل از نبيست كافرست ونهايت عقل بدايت ولايتست وچنانچه عقل را بديهى ونظرى هست در طور ولايت مثل ان واقعست ونهايت ولايت بدايت نبوتست ما بمثابهٔ جنينيم وولى بمثابهٔ طفل ونبى بمثابهٔ بالغ تا بكار ديكر متولد نميشويم واز مشيمهٔ طبيعت بيرون نميرويم بفضاء عالم ملكوت نميتوان رسيد قال عيسى عليه السلام ان يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين * خواجه محمد بن على حكيم ترمذى وشيخ سعد الدين حموى كفته اند نهايهٔ الانبياء بدايهٔ الاولياء يعنى بدايتِ ولايتِ ولِى متابعتُ ومطاوعتُ شرايعست كه نهايت كار نبيست ونبوت وولايت بلكه جميع مقامات غير كسبى است ومقتضى فيض اقدسست وظهور آن بتدريج بحصول شرائط ووسائط محجوب را در وهم مى اندازد وپندارد كه كسبى است (وفرق ميانهٔ وحى والهام) آنست كه الهام بى واسطهٔ فرشته است ووحى بواسطهٔ اوست ولهذا احاديث قدسيه را باوجود انكه كلام الله اند وحى وقرآن نميخوانند ووحى كشف صوريست متضمن كشف معنوى صرفست والهام كشف معنوى صرفست ووحى خاصيت نبى است والهام خاصيت ولى ووحى مشروط بتبليغست والهام نه واولياء چهار قسمند سالك محض ومجذوب محض وسالك مجذوب كه سلوك او بر جذبه مقدمست ومجذوب سالك كه جذبهٔ او بر سلوك مقدمست جذبة من جذبات الحق توازى عمل الثقلين نه هر كه كمر سلوك بر ميان بندد بمقام ولايت رسد ونه هر كه قدم درين باديه نهد زلال وصال چشد

* خليلى قطاع الفيافى الى الحمى * كثير واما الواصلون قليل *

* اترجو وصالا من سليمى ولم تجد * بنفس متى نال الوصال بخيل *

چنانچه تن را غذا وصحت ومرض هست روح را هم هست وچنانچه هر مرض

جسمانی راسببی ودوایی خاصست که غیر طبیب حاذق دقایق آن نداند هر مرض
روحانی هم سببی ودوایی خاص دارد که غیر انبیا واولیا حقایق ان نداند اگر کسی را
سودا غالب باشد وبمعالجهٔ صفراویه مشغول شود هلاک گردد وهمچنین هر مرض
روحانی علاجی دارد که ازان تجاوز نتوان کرد از مصطفی صلی الله علیه وسلم تفسیر
(بدالهم من الله مالم یکونوا یحتسبون) پرسیدند فرمود که هی اعمال حسبوها
حسنات فوجدوها فی کفة السیأت * پس چارهٔ نیست از محبت ولی واصل وصحبت
مرشد کامل من مات ولم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة وچنانچه نبض وقار
وره دلالت براحوال بدن دارند واقعهٔ دلالت براحوال نفس دارد ولهذا سالکان
واقعات خودرا برشیخ عرض کنند وشیخ ترقی وتنزل نفس معلوم کند وبرطبق
آن تعیین ذکر وغیر ان فرماید (فتح ولایت) چهار قسم است اول ولایتی که باطن
نبوت مطلقه است ثانی ولایت مقیدهٔ هر نبی ثالث ولایت مطلقهٔ هر نبی وآن
در محمد صلی الله علیه وسلم مشکات اقتباس ولایت انبیاست ودر دیگر انبیا مشکات
اقتباس اولیاست رابع ولایت عامهٔ مطلقه که مخصوص بنبوت نیست وهر یکرا
خاتمیست وخاتم قسم اول حضرت امیر المؤمنین علیست رضی الله عنه ولهذا فرموده
است اگر اهل کتب اربعه جمع شوند حکم کنم بر هر یک ازایشان بکتاب او * وخاتم
ولایت مقیدهٔ محمدیه بزعم شیخ محیی الدین محمد بن علی بن محمد بن العربی الحاتمی
الطائی الاندلسی واتباع او ونفس نفیس شیخست مؤید الدین در شرح فصوص گوید
شیخ در اول محرم در اشبیلیه از بلاد اندلس بخلوت نشست ونه ماه طعام
نخورد ودر اول عید مأمور شد به بیرون امدن ومبشر شد بانکه خاتم ولایت محمدیه است
وهم در شرح فصوص گوید من دلائل ختمیته انه کان بین کتفیه فی مثل الموضع
الذی کان لنبینا صلی الله علیه وسلم علامة مثل زر الحجلة نائتة وتقعیر یسع مثل زر
الحجلة اشارة الی ان ختمیة النبوة ظاهرة وفعلیة وختمیة الولایة باطنة وانفعالیة
وشیخ در فتوحات میفرماید (شعر)

* انا ختم الولایة دون شک * بورث الهاشمی مع المسیح *

وامام علامة محمد بن علی الترمذی الحکیم صاحب نوادر الاصول که از اکابر
اهل کشفست صد وپنجاه وپنج سؤال نوشته که آن از عهدهٔ حق جواب آن غیر خاتم
الاولیاء بیرون نیامده در فتوحات مذکوراست وبعضی در تضلیل شیخ زبان درازی
بسیار میکنند وچارهٔ این مردم در غیبت فراموشیست ودر حضور خاموشی وولایت
او شب جمعهٔ بیست وهفتم رمضان سنه ستین وخمسمائة بود ووفات او در شب جمعه
بیست ودوم ربیع الاول سنة ثمان وثلاثین وستمائة بود وقبر او در صالحیهٔ دمشقست
قدس الله روحه ونور ضریحه از شرح دیوان علی رضی الله عنه للقاضی میر حسین

المیبدی شارح هدایة الحکمة رحمة الله علیه (عقیدة) فی تحقیق معنی الولایة
وختمها اعلم ان المناصب کالنبوة والرسالة والولایة والخلافة والقطبیة والغوثیة
وغیرها کلها ثابتة فی الحقیقة المحمدیة قد یطلق علی روحه صلی الله علیه وسلم اولا
بالاجمال ثم تفصیلا فی طینته العنصریة قد اتفقوا علی ان کل اسم من اسمائه تعالی
یقتضی حقیقة فی العلم ویسمی ثمة ماهیة وعینا ثابتة وفی العین یسمی بالوجود العینی
فکل اسم له مظهر وقد اتفقوا علی ان محمدا صلی الله علیه وسلم مظهر اسم الله الجامع
فیکون جهة الربوبیة للعالم کله وله ظاهر وباطن فهو بمقتضی اسم الظاهر یربی
ظاهر العالم وبمقتضی اسم الباطن یربی باطنه فله التربیة الکاملة ولذلک قال
خصصت بفاتحة الکتاب لانها المصدرة بقوله الحمد لله رب العالمین فهو مجمع البحرین
وله الخلافة والقطبیة والنبوة والرسالة والولایة التامات من الله تعالی وهذه
عنایة منه تعالی لیکون برزخا بینه وبین الخلائق ولما کان ینبغی ان تدوم هذه
العنایة وتقع فی کل زمان حسبه اظهر من النور المحمدی صور الانبیاء علیهم السلام
لتظهر الشرائع فی کل عصر حسبه علی ما هو مقتضی الحکمة البالغة فالخلیفة
واحد بالنظر الی جهة وحدة المصدر متعدد بالنظر الی صور الکثرة والیه اشار
بقوله والمناصب کلها اصالة وبالذات لمحمد صلی الله علیه وسلم وبالفرعیة والتبع
لغیره من الانبیاء والرسل والاولیاء وهو نبی وآدم بین الماء والطین لان روحه صلی الله
علیه وسلم اول المخلوقات وارواح غیره مخلوقة من روحه کان نبیا بین الارواح
ونبوة غیره لم تتحقق الا حین بعث فنبوة غیره مظهر من مظاهر نبوته صلی الله علیه وسلم
ولما کان حال الولایة کحال النبوة فی ان ثبوتها اصالة له صلی الله علیه وسلم وبالتبعیة
لغیره قال وکذا الولایة وهو صلی الله علیه وسلم ولی وآدم بین الماء والطین وعلی هذا
جمیع المناصب ثم لما اشتهر الاشکال فیما بین المشتغلین بمطالعة الفتوحات حیث
ذکر ختم الولایة فی مقام علی عیسی علیه السلام وفی مقام علی محمد المهدی رضی الله
عنه وفی مقام علی نفسه وفی المعنی الواحد لا یمکن تعدد الختم وما نضل الولایة حتی
تمیز الختم ویظهر وجه التعدد اراد الشیخ المحقق قدس سره رفعه ببیان اصناف
الولایة اولا ثم اعطی کلا حظه ثانیا والیه اشار بقوله ثم اعلم ان الولایة عبارة عن
الجهة الباطنیة مع الحق تعالی وهی ان الولایة قسمان قسم هی ولایة وجودیة
شاملة لجمیع الموجودات اذ لکل موجود نسبة مع حضرة الوجود المطلق ففی
هذه الولایة ابلیس ایضا ولی ولهذا قال لما قال الله تعالی ورحمتی ای الرحمة الوجودیة
وسعت کل شیء وانا شیء والیه اشار بعد قوله تعالی (ولکل وجهة هو مولیها) لقوله
فالله ولی الکل والکل ولی الله وهذه الولایة لا تنقطع ابدا اذ الموجود ابدی
ونسبة الوجود لا تنفک عنه وقسم آخر من الولایة وهو منصب من المناصب ای

لها الاختصاص بموجود دون موجود وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهى اى الولاية المنصبية اربعة انواع ولاية عامة شاملة لكل من قال خالصا لا اله الا الله محمد رسول الله وهى باطن هذا القول وهو الخلوص الى المعبود الواحد متوسلا فى فيوضه بمحمد صلى الله عليه وسلم وولاية تامة لذاته صلى الله عليه وسلم من حيث ذاته اى حقيقته المحمدية من جهة القابلية المحضة بحيث ينمحى عن القابلية ايضا ويبقى بحتا ساذجا بحيث لا يسعه فيه تعين من التعينات واليه اشار بقوله لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل وهو صلى الله عليه وسلم من افراد المرسل فتدخل نفسه ايضا تحت عموم ولا نبى مرسل واذا انتفى النفس ما بقى الا البحت فان قيل ضمير المتكلم فى لا يسعنى يقتضى بقاءها اقول السالبة لا تقتضيه سيما اذا اشتملت على نفى نفسه اذ ثبوتها مع نفيها ممتنع فافهم وهى باطن الحقيقة المحمدية وهى الاحدية والبحت الساذج كما مر وولاية هى باطن النبوة من حيث هو نبى اى تبليغ الاحكام الشرعية واظهارها فانه المقصود من البعث المخصوص وصدقه لا يتوقف على ظاهر النبوة ولهذا اصبح ختمه على المهدى رضى الله عنه كما يأتى وولايته هى باطن الرسالة من حيث هو رسول فختم منصب من هذه المناصب عبارة عن كمال ظهوره فى شخص بحيث لم يظهر بعده اصلا قال فيما نقل عنه بتلك المثابة فللنفى فردان احدهما ان لا يظهر بعده اصلا كما فى ختم النبوة والرسالة على نبينا صلى الله عليه وسلم وثانيهما ان يظهر لكن لا بذلك الظهور كما فى الولاية الذاتية فانها وان ظهرت لكنها ليست كمال الظهور كما فى الشيخ محيى الدين ابن العربى قدس سره حيث فشت كلمة الوحدة الوجودية منه بلا قبض فى البيان لكن نفس ظهورها دائم فى الاولياء المتوسلين بقطب العالم ولا يلزم من هذا تفضيله على من عداه بل ربما يكون عدم افشائها فى الاولياء الكاملين بسبب غلبة نسبة الولاية النبوية على الذاتية بحيث تنطمس تحت شمسها وهذا عين الموافقة وكمال القرب مع حضرة النبى صلى الله عليه وسلم وكل ميسر لما خلق له لا نفرق بين احد من اوليائه كما اشار اليه بقوله ولما كانت هذه المناصب كلها فى نبينا صلى الله عليه وسلم منطمسة تحت شمس النبوة لم يظهر حكمها على الوجه المذكور وكانت النبوة والرسالة قد ختمت عليه صلى الله عليه وسلم وبقى من المناصب ما بقى فاراد الله ان يحظ امته عليه السلام بحظ الختمية فيما بقى من المناصب فاول منصب ختم وهو على على كرم الله وجهه هى الخلافة كما ظهرت اولا فى آدم عليه الصلاة والسلام لقوله تعالى انى جاعل فى الارض خليفة ولما كاد ان يقال اى نكتة فى تقديم ختم الخلافة على ختم المناصب الباقية قال لان فى الخلافة معنى الرسالة كما نص الله تعالى له اودعليه الصلاة والسلام بقوله انا جعلناك خليفة

اى رسولا فينبغى ان يكون ختمها تلو ختم الرسالة ومنصب الامامة ختم على اولاده رضى الله تعالى عنه بمعنى ان كمال ظهور الامامة تحقق فى اولاده بحيث لا يظهر مثله فى غيرهم وهذا لا ينفى عن غيرهم ثم ختم الولاية الذاتية اى كمال افشاء الوحدة الوجودية على الشيخ محيى الدين ابن العربى رحمه الله ثم يختم ولاية النبوة على المهدى اللهم قرب زمانه ان تم الاقتضاء له ثم يختم ولاية الرسالة على عيسى عليه السلام ثم يختم الولاية على خاتم الاولاد ويكون مولده فى الصين ويسرى العقم فى الرجال والنساء فاذا قبضه الله ومؤمنى زمانه بقى من بقى مثل البهائم لا يحلون حلالا ولا يحرمون حراما يتصرفون بحكم الطبيعة شهوة مجردة عن العقل والشرع فعليهم تقوم الساعة وباقى المناصب التى لم يختمها فعلى من يشاء من عباده والله اعلم بالمناصب التى يختم بها وبمواضع الختم وقوابله من شرح عقائد فيروز الصوفى الاكبرابادى (الحقيقة المحمدية) هى الذات مع التعين الاول فله الاسماء الحسنى كلها وهو الاسم الاعظم من التعريفات للسيد الشريف (عقيدة) انه تعالى فى حد احديته كان منزها عن جميع الشؤون حتى الكمون والبروز فوقع نظره بذاته على ذاته بعلم ذاته لذاته فاذا هى قابلية مطلقة للوجوب وصفاته والامكان ومتعلقاته وهى الحقيقة المحمدية المسماة بالوحدة والبرزخ الجامع فاذا وجبت كانت الوهية فعلية وتسمى احدية ايضا اما اجمالا بذاته وعليها يطلق لفظ الله واما تفصيلا بصفاته القديمة المناسبة لتلك المرتبة الكريمة وهى المدعوة بمرتبة الصفات واذا امكنت باقتضاء حضرة الوجوب اجمالا وتفصيلا لاظلالها ومظاهرها كانت خلقا منفعلا اجمالا وتفصيلا ويطلق عليها الواحدية كما تطلق على جميع ما بعد الوحدة فقد تحقق عند العارفين المحققين بالحق فى جميع المراتب ان المطلق وهو لا بشرط شئ وفوق المراتب ست مراتب الاولى الاحدية البحت التى لا اسم ثمة ولا رسم وهى بشرط لا شئ والثانية مرتبة القابلية المطلقة عن تخصيص الوجوب والامكان وتسمى حدا فاصلا لكونها واسطة بين القابل والمقبول وبرزخا اكبر وحقيقة محمدية بالنظر الى الصورة المحمدية صلى الله عليه وسلم والثالثة مرتبة الوجوب وهى المقدسة عن شوائب النقص وآثار الامكان وتسمى الوهية وعليها يطلق لفظ الله جل عن ان يشاركه غيره فيه الرابعة مرتبة الاسماء الحسنى والصفات العليا على التفصيل وتسمى الجبروت والخامسة مرتبة الامكان وهى المحتاجة الى الواجب تقدس فى وجودها والسادسة مرتبة الكائنات تفصيلا الى الجوهر مفصلا الى اقسامه والعرض كذلك والعارف الكامل هو المرتب لهذه المراتب ولا ينظر فيها الا واحدا وهو لا بشرط فالمرايا متعددة غير محصورة والمرئى واحد فلو جعل المرآة مرئية مقصودة بالرؤية صارت حجابا عنه فانظر اليه واليه الاياب سبحانه

من فعل فسماه حقا وانفعل فسماه خلقا وجل من الطف ذاته فدعاه ربا واكثف
نفسه فدعاه عبدا واذا عرفت الحقيقة فقل فى السكون ماشئت واسكت واسكن
فى الحيرة ان لم تشأ فهو هو وهو وانتم اينما كنتم (من عقائد الصوفية) اعلم ان مسئلة
وحدة الوجود طريق فهمنا بدون كمال الفضل والفتح الالهى مسدود حتى اشتبه
على اكثر المتقدمين والمتأخرين تصورها فضلا عن التصديق بتحققها مع ان تصورها
غير مستلزم لتصديقها فاعلم بالله ومن الله ان حقيقة كل شئ ما به هو هو ووجه عرفان
ان الحقيقة حقيقة له ان فرض عدمها مع تقرره يكون محالا نظرا الى نفسه
والخارج اللازم وان كان نبيا يمكن فرض رفعه نظرا الى مرتبة الملزوم نفسه وان كان
المفروض محالا نظرا الى كونه لازما فتفطن ان الوجود المطلق لا بمعنى الكون
المصدرى ولا بمعنى مبدأ الاثر الخارجى بل بمعنى الثابت المحض مطلقا عنهما وعن
الوجود المتعارف خارجيا او ذهنيا وعن التقوم والتقرر المتحقق فى فصل الماهيات
المتحصلة من حيث هى هى فانها فى تلك المرتبة وان كانت عارية عن اعتبار الوجود
الزائد وكذا العدم المقابل له لكن اليقين حاصل بانها ليست نفيا محضا وعدما
مطلقا والا لما صح التوجه اليها نظرا الى انفسها والثانى باطل فان قلت التوجه هو
الوجود الذهنى قلت معلوم بالبداهة ان المتوجه اليه لا بد له من ثبوت ما يتوجه
اليه فان قيل اذا كان العلم ازليا فلا سبق ثمة قلت لا كلام فى السبق بل فى عينية
الوجود فنقول الوجود العلمى اما عين حقيقة المعلوم فثبتت ذاتية الوجود واما غيرها
متعلق بها فلا شك ان تعلقه بالمنفى المطلق لا يمكن ارجع الى المبدأ الجامع لجميع
الاشياء من الماهيات والوجودات والتشخصات بحيث يكون فرض عدمه مع
ثبوت شئ منها فى نفسه محالا للقطع بان ما مر بانه فى نفس الماهيات ينتفى بانتفائه
وايضا الوجود الذى به تصير الموجودات موجودة امر حقيقى متحقق فى نفسه
ليس معدوما محضا وان قال به الف فرقة فان جميع الاشياء يتحقق به فما به التحقق
اولى بالتحقق غاية الامر انه لقوة تحققه لا يحتاج الى تحقق زائد يتحقق به فان كان زائدا
على الماهيات فلا شك انه وجود مفاض متحقق فى نفسه ولا ريب فى ان ثبوت امر
متحقق فى نفسه لشئ فرع ثبوت نفسه وهذا امر يحكم به العقل قطعا مطلقا
بدون فصل بين شئ وشئ ولا استثناء للوجود اذ بعد حصول القطع الكلى لا يتصل
به الاستثناء قطعا فلو لم يكن للماهيات فى انفسها ثبوت وان كانت الطف من هذا
الثبوت المسمى بالوجود المتعارف لزم التسلسل فى امور حقيقية لما تحققت وكذا
فى التشخصات والوجودات فعلم ان مطلق الوجود وهو الثبوت المحض البحت سار
فى نفس الماهيات والوجودات والتشخصات لا تفاوت فى نفسه فهو المعروض
فى مرتبة ظهوره بالماهيات وهو العارض بظهوره فى الموجودات المفاضة وهو

المتشخص

المتشخص وهو التشخص فاعرف انه حقيقة مطلقة جامعة لكل شئ فما من شئ الا
وهو ظاهر به وهو هو الا بهذا القيد اذ لا بشرط لا يتقيد بشئ فهذا هو وحدة الوجود
وذلك لان الثبوت البحت لا تفاوت فيه فانك تتيقن بان الممكن ثابت والواجب تعالى
ثابت ولا تميز فى نفس الثبوت المطلق وهى الحقيقة الجامعة وينكشف الامر بتقديم
مقدمتين احداهما ان الحقيقة لا بشرط شئ لا يعتبر فيها شئ من الوحدة او الكثرة
ولا الكلية او الجزئية ولا العينية ولا الغيرية الى غير ذلك من المتقابلات فاذا سئلنا عن
الوجود من حيث هو هو بلا اوليس لم يكن الجواب الا السلب لاى شئ كان لا على ان
هذا السلب معتبر فيه اذ فى مرتبة الذات لا يعتبر اى ايجاب او اى سلب وثانيتهما ان ما لا
يعتبر فيه شئ من المتقابلات بل هو فوق كل متقابلين وقابل لكل منهما يكون فى كل
منها عينه لكن لا بعينية معتبرة فيه حتى يتنافى اتحاد عينيته بمظهر آخر فان
العينية والغيرية ايضا من جملة المتقابلات المسلوبة الاعتبار عنه والنفس انما تنقبض
عن الايقان بثبوته فى كل بسبب تقييده بقيد الوحدة او الكلية اولا او حبسه حين
ظهوره بعين مظهر مخصوص فى تلك العينية ثانيا فنقول كيف يكون شئ
واحد كثيرا او كلى جزئيا ولو كان عينا لهذا لم يكن عينا لذلك والا لكان هذا عين
ذلك وكل ذلك بسبب الغفلة عن الاصل وهو المطلق حتى عن الاطلاق والوحدة
المقابلة للكثرة فان قيدته بواحدة منهما انقبضت بنفسك واتحبست فى نفسك
وهو قيد عليك وهو منزه عن القيد وهو الواسع العظيم وهو الظاهر فى كل المظاهر
والباطن فى كل البواطن ونظرا الى هذا قال الله تعالى وهو الظاهر والباطن
فانك لو خليت عقلك السليم عما يقال او قيل من الصرف والتأويل تيقنت بان كل
شئ اما ظاهر او باطن وهو بديهى واستفدت من النص المذكور ان كل باطن وظاهر
هو فانتجت نتيجة حقة وهو كل شئ هو لكن بالنظر الى المطلق الجامع لا الواجب
تقدس عن المخالطة والاتحاد بالممكنات اذ قد تحقق عند المحققين ان لفظ الله كما اطلق
على مرتبة الواجب تعالى وهو الاشهر يطلق على المطلق الجامع الذى هو فوق المراتب
كما يجئ وقد قال السلف الصالح والاشعرى لا بد من بقاء المتشابهات على ظاهرها
وانما هو بحسب المطلق واذا تحقق الامر عقلا ونقلا بل شهودا فاعرف ان التباين
المفهوم من الكتاب والسنة بين مرتبتى الواجب والممكن هو الحق لا ريب فيه
وهو معتقد العارفين بلا توحيد بينهما نعم يحصل بسبب الاعمال الحقة او بدونها وهو
عزيز وما ذلك عليه بعزيز القرب الى جنابه تعالى بحيث تنمحى رؤية العبد نفسه
مطلقا ويبقى كالجماد بلا شعور عن نفسه وعن الانمحاء لكنه فى الحقيقة ليس اتحادا
ولو اريد من الوحدة الشهودية بحيث ان العاشق لا يتخيل غير محبوبه
او الوجودية مجازا بسبب ان الممكن لا وجود له بنفسه انما وجوده مفاض عنه تعالى

فلا كلام فيه فتحقق بالوحدة ولا تقع فى غلط ان هذا هو الواجب المعبود الخالق القديم والا لزم الاتحاد بين العباد والمعبود تعالى الواجب عن ان يتحد مع الممكن وتنبه واحفظ نفسك فان هذا مدحض لكثير من المتقين والله يختص برحمته من يشاء فتخصص بمعرفته ان ذلك المطلق مع اطلاقه عن قيدى التقييد والاطلاق تكون مرتبة قيد عدم تقييده بتعين اى تعين كان حتى القابلية ايضا مقدمة على التقييد بسائر ما بعد الوجود المطلق وان كان التقدم رتبيا فقط فتلك المرتبة تسمى احدية لكنها لكونها بشرط لا مطلقا لا تكون مدركة بل لا يتوجه اليه العقل اصلا والا لم تبق بشرط لا فلذا اخرجت فى تحقيق بعض المحققين عن سلسلة نظم المراتب ثم بعدها اول المراتب التى يتعلق العلم بها وهى قابلية المطلق لكل شئ وقابليته مطلقة عن قيدى الوجوب والامكان وعن كل شئ حتى قال بعض المحققين هذه القابلية المطلقة شاملة لقابلية عدم القابلية ايضا وسيجئ تحقيقه وانما تقدمت هذه للعلم الضرورى بان المطلق لو لم يكن قابلا للتقييد لما حصل القيد اى قيد كان فان قيل فالقابلية ايضا قيد لابد من قابلية فوقها قلت المراد مطلق القابلية فلا يمكن سبق فرد منه عليه ثم لا شك ان الواجب اول واولى من الممكن فتقدمه على الممكن ايضا ضرورى ثم لا ريب فى ان الاول لابد ان يكون صفاته كاملة والكمال الاعلى على ما هو عديم العدم فيكون موصوفا بصفات ازلية ابدية ومعلوم تقدم الشئ على صفاته ثم تلك الصفات اقتضت مرتبة الامكان حتى تظهر عليها آثارها وهى ايضا لا توجد بدون الصفات اللائقة فصار كل من الوجوب والامكان مرتبتى الاجمال والتفصيل فقد ثبت للمطلق وهو لا بشرط وفوق المراتب ويطلق عليه لفظ الله والحق وهو والاحدية والبحت المطلق والذات الغنية والذات ايضا ست مراتب مرتبة بالترتيب الطبيعى الاولى الاحدية التى لا اسم ثمة ولا رسم وهى بشرط لا ويطلق عليه لفظ الله وما بعده كما مر والثانية المرتبة القابلية المطلقة وتسمى حدا فاصلا وبرزخا اكبر وحقيقة محمدية بالنظر الى مناسبة محمد صلى الله عليه وسلم لكونه واسطة بين الواجب والممكن والثالثة مرتبة الوجوب وهى المقدسة عن شوائب النقص وآثار الامكان وهى من حيث قطع النظر فيها عن الصفات الوهبية مجملة ويطلق عليها الاحدية والبحت والحق وهو ولفظ الله وهو اشهر فى العرف العام جل عن ان يشاركه الممكن فى اطلاق هذا اللفظ فان قيل فكيف فاينما تولوا فثم وجه الله قلت هذا بالنظر الى الاطلاق لا قيد الامكان والرابعة مرتبة الاسماء الحسنى والصفات العليا على التفصيل وتسمى الجبروت والهيبة مفصلة والخامسة مرتبة الامكان المجمل وهى المحتاجة الى الواجب تقدس وتعالى فى وجودها السادسة مرتبة المكانات وهى تفصيل الامكان الى الجوهر مفصلا الى اقسامه والعرض كذلك فتحقق يا حافظ

المراتب

المراتب ان مرتبتى الوجوب والامكان متقابلتان ليست واحدة منهما متحدة بالاخرى بل الثانية معلولة للاولى كيف واتحاد التشبيه مع التنزيه ممتنع عقلا ونقلا والقول حقيقة بهذا الاتحاد الحاد فان قلت ان تحقيق معناه على ما قاله السيد فى حاشية شرح التجريد القديم ونذكره بتمامه ملخصا ليظهر كمال حسن سعيه وسعى مشايخه هو هذا كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه فى نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فى كونه موجودا فى نفس الامر محتاج الى غيره الذى هو الوجود فهو ممكن اذ لا نعنى بالممكن الا ما يحتاج فى كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شئ من الممكن بواجب فلا شئ من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو عين الوجود الموجود بذاته ولما وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا فالوجود جزئى حقيقى تكون ماهيات الممكنات موجودة به بمعنى ان لها نسبا مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته المنزه عن العروض لغيره والتعدد والانقسام وتلك النسب على وجوه شتى وانحاء مختلفة يتعذر الاطلاع على حقائقها فالموجود متعدد والوجود واحد ويسمى هذا الوجود مطلقا ايضا بمعنى المعرى عن الانضمام الى غيره فعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة ثم قال هذا الملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا وقال لا يعلمه الا الراسخون فى العلم وهكذا قال صاحب ادلة التوحيد وغيره من بعض الفضلاء المتأخرين ثم قال السيد فان قلت المتبادر من الوجود المفهوم الكلى فلا يكون جزئيا حقيقيا وايضا الموجود ما قام به الوجود كما اشتهر فى كلامهم فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه احد قلت الجواب عن الاول ان الكلام فى حقيقة الوجود لا فيما تبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز ان يكون مفهوما كليا وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك فى حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته وعن الثانى ان الممتنع هو مخالفة البرهان وما يؤدى اليه لا الاشتهار فى السنة الاقوام بتمويه الاوهام وقد قال فى اولى الحواشى ان الوجود حقيقة متشخصة فى حد ذاتها لا تعدد فيها بوجه من الوجوه وهى قائمة بذاتها وهى حقيقة الواجب تعالى وكون غيرها موجودا بمعنى ان لتلك الحقيقة الممتنعة القيام بغيرها نسبة مخصوصة الى الغير ثم قال يرد ان المحتاج فى كونه موجودا الى غيره هو موجده ممكن لا المحتاج الى غيره هو وجوده واجاب بانه لا معنى للممكن الا المحتاج فى موجوديته الى غيره سواء سمى ذلك الغير وجوده او موجده واقتفى اثره فى جميع ما ذكره الجامى فى شرح رباعيته وغيره قلت هذا الكلام وان كان

لاامكان بعيد عن البداهة المجبولة على اثبات الوجود المفاض على الماهيات حقيقة ليس تحقيقا للتوحيد الحقيقى الذى هو مقصود الموحدين اذ المغايرة بل المباينة حينئذ بينة لا تخفى على من وصل اليه ضوء شمس المعرفة وقد تبين لكم ايها الطالبون الصادقون ان مرتبتى الوجوب والامكان متقابلتان لا حاصل من صرف الهمة الى توحيدهما مع انه لا يمكن نعم يمكن فى وحدة الشهود كما مر لكن لا علاج لمن صرح بوحدة الوجود واراد اثباته بالنظر الى مرتبة الواجب تعالى والسيد الشريف قد وصل اليه كلام الموحدين لكن ما قدر على تحقيقه فانه قال فى تلك الحاشية بعد هذا الكلام فان قلت ماذا تقول فيمن يرى ان الوجود مع انه حقيقة الواجب قد انبسط على هيا كل الموجودات وظهر فيها ولا يخلو عن شئ من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية قلت هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل اليه الا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية وكل ميسر لما خلق له تم كلامه ولعل الله وفقه للوصول الى تلك المرتبة بعد هذا الكلام كما وفق الجامى بفضله السامى حيث قال فى شرح كلام الشيخ فى الفصوص فى فص ادريس عليه السلام وكل ذلك من عين واحدة اى من الخالق والمخلوق منها فان الحقائق ثلاث حقيقة فعالة مؤثرة واحدة عالية واجبة وهى حقيقة الله الخالق سبحانه وحقيقة منفعلة متأثرة متكثرة سافلة ممكنة وهى حقيقة العالم المخلوق وحقيقة ثالثة جامعة بينهما فعالة من وجه واحدة من وجه منفعلة من وجه كثيرة من وجه وكذا فى سائر الصفات المتقابلة وهذه الحقيقة احدية جمع الحقيقتين ولها مرتبة الاولية الكبرى والآخرية العظمى وهى العين الواحدة التى انتشأت منها نشأتا الخالقية والمخلوقية انتهى واذا تحققتم بمعرفة الحقائق وحقيقتها فكيف يلتبس عليكم امر الحقيقة الوجوبية عن امر الحقيقة الاحدية المطلقة وقد ذكر الشيخ ابن عربى قدس الله سره فى الباب السادس من الفتوحات اعلم ان المعلومات اربعة الحق تعالى الى ان قال ومعلوم ثانى وهو الحقيقة الكلية التى هى للحق والعالم لا يتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم وهى فى القديم اذا وصف بها قديمة وفى المحدث اذا وصف بها محدثة لا تعلم المعلومات قديمها وحديثها حتى تعلم هذه الحقيقة فان وجد شئ من غير عدم متقدم كوجود الحق وصفاته قيل فيها موجودة قديمة وان وجد شئ عن عدم كوجود ماسوى الله وهو المحدث الموجود بغيره قيل فيها محدثة وهى فى كل موجود بحقيقتها وانها لا تقبل التجزى فما فيها كل ولا بعض ولا يتوصل الى معرفتها مجردة عن الصورة بدليل ولا برهان فمن هذه الحقيقة وجد العالم بوسائط الحق تعالى وليست موجودة اى توصف بالقدم فيكون الحق قد اوجدنا من موجود قديم فيثبت لنا القدم وكذلك

ليعلم ايضا ان هذه الحقيقة لا تتصف بالتقدم على العالم ولا العالم بالتأخر عنها ولكنها اصل الموجودات عموما وهى اصل الجوهر وفلك الحياة والحق المخلوق به اى الحق الذى يخلق به كل شئ فان قلت انها العالم صدقت او انها ليست العالم صدقت او انها الحق صدقت او ليست الحق صدقت تقبل هذا كله وتتعدد بتعدد اشخاص العالم وتتنزه بتنزه الحق انتهى واذا ارتفع الالتباس عن الحقائق فكيف تتوهم ان هذه العوالم وجودها وهمى لا ثبوت له اصلا والوجود منحصر فى الواجب وقد تسمع ربنا ما خلقت هذا باطلا بل الوجود المطلق وهو الحق على ما عرفت كما تحقق بالواجب ظهر بالممكنات ايضا فالممكنات حقة بذلك الحق نعم قد تسمع من بعض العرفاء ان الوجود الحقيقى منحصر فى الواجب وان العوالم خيالات لكن فهمه يتوقف على معنى الخيال والوجود الحقيقى لا تتوهمن ما ليس له ثبوت فى نفس الامر وانما هو كانياب اغوال بل هو امر موجود فى نفس متبدل ومتغير من عدم الى وجود وبالعكس وهو حقيقة الخيال وكذا الوجود الحقيقى ليس بمعنى مطلق ما فى نفس الامر والا بطل ذلك الحصر اذ لو صح كان عالم التبدل وهما باطلا وقد بطل بما تقدم او واجبا بلا مغايرة اصلا وهو بين البطلان وكيف يتوهم ذلك والا لم يكن بين معجزة موسى وسحر سحرة فرعون فرق بل بمعنى الموجود الازلى الابدى الدائم الذى لا تبدل له ولا تغير بوجه ولا ريب فى انحصاره فى الواجب تعالى ولا كلام فيه وهو اخص من حقيقة الوجود المطلق عن الدوام والتغير الذى ظهر فى كل شئ بذلك الشئ وكل شئ موجود به حقا وكل شئ متحقق فى مرتبته لا يتحد بمرتبة اخرى فتوهم ان هذه العوالم توهمات محضة توهم محض ومجرد ارتياب وتوهم ان ذات الواجب عين كل شئ وظهر به باطل واجب الاضطراب فان رايتم فى كلام الشيخ او غيره من اهل الكشف الحقيقى ما يكون ظاهرا فى انتساب وحدة الوجود الى الواجب فمعناه ان الواجب بحقيقته المطلقة التى هى حقيقة كل شئ ظهر بكل شئ لا بذاته وتعينه الوجوبى فان النص يحكم على الظاهر وقد نص بما ذكرنا كاشفا عما تقدم فى الباب السابع والسبعين منها حيث قال من لا يعرف مرتبة الخيال فلا معرفة له جملة واحدة وهو الركن من المعرفة اذ لم يحصل للعارفين فما عندهم من المعرفة رائحة الى ان قال ولا وجود حقيقى لا يقبل التبديل الا ذات الله تعالى فما فى الوجود الحقيقى الا الله تعالى وما سواه فهو فى الوجود الخيالى واذا ظهر الحق فى هذا الوجود الخيالى ما يظهر الا بحسب حقيقته لا بذاته التى لها الوجود الحقيقى الى ان قال فكل ماسوى ذات الحق فهو فى مقام الاستحالة السريعة او البطيئة فكل ماسوى ذات الحق خيال حائل وظل زائل ولا يبقى كون فى الدنيا والآخرة وما بينهما ولا روح ولا نفس ولا شئ مما سوى الله اعنى ذات الله تعالى على حالة واحدة

بل تتبدل من صورة الى صورة دآئما وليس الخيال الا هذا انتهى واذا تحققتم بمعرفة الوجود الحقيق والخيالى والوجود المطلق الجامع لها وهو حقيقة الواجب وحقيقة كل شئ وان الواجب ظهوره فى كل شئ بحسب حقيقته المطلقة لا بذاته المعينة فعاهدوا الحق معاهدة صدق على ايصال اعيانكم الى تلك الحقيقة كيلا تبعدوا عن الحق ولا تقعوا فى تيه الضلال فاذا جاءكم الحق من ربكم فتنبهوا ايها الرجال الذين صدقتم ما عاهدتم الله عليه وشمروا عن ساق الادب واقضوا النحب واذهبوا الاعيان الى من لا عين له وهو عين الكل وهى الذات الغنية لا بقيد الغنى بل مرفوعة القيود كلها فان قيد الغنى من خواص حضرة الواجب تعالى ولو رميتم سهم الفقر الى تعين وفيكم الغنى عن التعينات والعالمين فلا يكون ورآء الواجب تعالى مرمى والى ما ذكرت اشار الشيخ فى الفتوحات حيث قال فى الباب السابع والسبعين فى الفصل الرابع فى الجواب عن اسئلة الامام محمد بن على الترمذى وليس ورآء الله مرمى فان قلت فالذات الغنية عن العالمين ورآء الله قلت ليس الامر كما زعمت بل الله ورآء الذات وليس ورآء الله مرمى فان الذات متقدمة على المرتبة فى كل شئ بما هى مرتبة فليس ورآء الله مرمى انتهى (الى هنا من مقدمة شرح عقائد الصوفية المنسوبة لفيروز الصوفى الاكبرابادى لابن وجيه الدين الكبرانى قدس الله ارواحهم

(بيان معنى النفس والروح والقلب والعقل وما هو المراد بهذه الاسماء)

اعلم ان هذه اربعة اسماء تستعمل فى هذه الابواب ويقل فى فحول العلماء من يحيط بمعانى هذه الاسامى واختلاف معانيها وحدود مسمياتها واكثر الاغاليط منشأه الجهل بمعانى هذه الاسامى وباشتراكها بين مسميات مختلفة ونحن نشرح من معانى هذه الاسامى ما يتعلق بغرضنا الاول لفظ القلب وهو يطلق لمعنيين احدهما اللحم الصنوبرى الشكل المودع فى الجانب الايسر من الصدر وهو لحم محسوس وفى باطنه تجويف فى ذلك التجويف دم اسود وهو منبع الروح ومعدنه ولسنا نقصد الان شرح شكله وكيفيته فلا يتعلق به الاغراض الدينية وانما يتعلق بذلك غرض الاطباء وهذا القلب موجود للبهائم بل هو موجود للميت ونحن اذا اطلقنا القلب فى هذا الكتاب لم نعن به ذلك فانه قطعة لحم لا قدر له وهو من عالم الملك والشهادة وقد تدركه البهائم بحاسة البصر فضلا عن الادميين والمعنى الثانى هو لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسمانى تعلق وتلك اللطيفة هى حقيقة الانسان وهو المدرك العالم العارف من الانسان وهو المخاطب والمطالب والمعاقب ولها علاقة مع القلب الجسدانى وقد تحير عقول اكثر الخلق فى ادراك وجه علاقته وان تعلقه به يضاهى تعلق الاعراض بالاجسام والاوصاف بالموصوفات

اوتعلق المستعمل للالة بالالة اوتعلق المتمكن بالمكان وشرح ذلك مما نتوقاه لمعنيين احدهما انه متعلق بعلوم المكاشفة وليس غرضنا فى هذا الكتاب الا علوم المعاملة والثانى ان تحقيقه يستدعى افشاء سر الروح ولم يتكلم فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم فليس لغيره ان يتكلم فيه والمقصود انا اذا اطلقنا القلب فى هذا الكتاب اردنا به هذه اللطيفة وغرضنا ذكر اوصافها واحوالها لا ذكر حقيقتها فى ذاتها وعلم المعاملة يفتقر الى معرفة صفاتها واحوالها ولا يفتقر الى ذكر حقيقتها (اللفظ الثانى الروح وهو ايضا يطلق فيما يتعلق بجنس غرضنا لمعنيين احدهما جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسمانى وينتشر بواسطة العروق الضوارب الى سائر اجزآء البدن وجريانها فى البدن وفيضان انوار الحياة والحس والبصر والسمع والشم والذوق منها على اعضائها يضاهى فيضان النور من السراج الذى يدار فى زوايا البيت فانه لا ينتهى الى جزء من البيت الا ويستنير به فالحياة مثاله النور الحاصل فى الحيطان والروح مثاله السراج وسريان الروح وحركتها فى الباطن مثاله حركة السراج فى جوانب البيت بتحريك محركه والاطباء اذا اطلقوا الروح ارادوا به هذا المعنى وهو بخار لطيف انضجته حرارة القلب وليس من غرضنا شرحه اذ المتعلق به غرض الاطباء الذين يعالجون الابدان فاما غرض اطباء الدين المعالجين للقلوب حتى تنساق الى جوار رب العالمين فليس يتعلق بشرح هذا الروح اصلا (المعنى الثانى وهو اللطيفة العالمة من الانسان وهو الذى شرحناه فى احد معنيي القلب وهو الذى اراده الله تعالى بقوله ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربى وهو امر عجيب ربانى يعجز اكثر العقول والافهام عن درك كنه حقيقته (اللفظ الثالث النفس وهذا ايضا مشترك بين معان ويتعلق بغرضنا منها معنيان احدهما انه يراد به المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة فى الانسان على ما سيأتى شرحه وهذا الاستعمال هو الغالب على الصوفية فهم يريدون بالنفس الاصل الجامع للصفات المذمومة من الانسان فيقولون لا بد من مجاهدة النفس وكسرها واليه اشير بقوله صلى الله عليه وسلم اعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك (المعنى الثانى هو اللطيفة التى ذكرناها التى هى الانسان بالحقيقة وهى نفس الانسان وذاته ولكنها توصف باوصاف مختلفة بحسب اختلاف احوالها فاذا سكنت تحت الامر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت النفس المطمئنة قال الله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية والنفس بالمعنى الاول لا يتصور رجوعها الى الله تعالى فانها مبعدة عن الله تعالى وهى من حزب الشيطان واذا لم يتم سكونها ولكنها صارت مدافعة للنفس الشهوانية ومعترضة عليها سميت النفس اللوامة لانها تلوم صاحبها عند تقصيرها فى عبادة مولاها قال الله تعالى ولا اقسم بالنفس اللوامة

وان تركت الاعتراض واذعنت لطاعته بمقتضى الشهوات ودواعى الشيطان سميت النفس الامارة بالسوء قال تعالى وما ابرئ نفسى ان النفس لامارة بالسوء وقد يجوز ان يقال المراد بالامارة بالسوء هى النفس بالمعنى الاول فان النفس بالمعنى الاول مذمومة غاية الذم وبالمعنى الثانى محمودة لانها نفس الانسان اى ذاته وحقيقته العالمة بالله تعالى وبسائر المعلومات (اللفظ الرابع العقل وهو ايضا مشترك لمعان مختلفة ذكرناها فى كتاب العلم والمتعلق بغرضنا من جملته معنيان احدهما انه قد يطلق ويراد به العلم بحقائق الامور فيكون عبارة عن صفة العلم الذى محله القلب الثانى انه قد يطلق ويراد به المدرك للعلوم ويكون هو القلب اعنى تلك اللطيفة ونحن نعلم ان كل عالم فله فى نفسه وجود هو اصل قائم بنفسه والعلم صفة حالة فيه والصفة غير الموصوف والعقل قد يطلق ويراد به صفة العالم وقد يطلق ويراد به محل الادراك اعنى المدرك وهو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله العقل فان العلم عرض لا يتصور ان يكون اول مخلوق بل لابد وان يكون محله مخلوقا قبله اومعه ولانه لا يمكن الخطاب معه وفى الخبر قال له اقبل فاقبل وقال له ادبر فادبر الحديث فاذا قد انكشف لك ان معانى هذه الاسامى موجودة وهو القلب الجسمانى والروح الجسمانى والنفس الشهوانى والعلم فهذه اربعة يطلق عليها الالفاظ الاربعة ومعنى خامس وهو اللطيفة العالمة المدركة من الانسان والالفاظ الاربعة بجملتها تتوارد عليها فالمعانى خمسة والالفاظ اربعة وكل لفظ اطلق لمعنيين واكثر العلماء قد التبس عليه اختلاف هذه الالفاظ وتواردها فتراهم يتكلمون فى الخواطر ويقولون هذا خاطر العقل وهذا خاطر الروح وهذا خاطر القلب فليس يدرى الناظر اختلاف معانى هذه الاسماء فلاجل كشف الغطاء عنه قدمنا شرح هذه الاسامى وحيث ورد فى القرءآن والسنة القلب فالمراد به المعنى الذى يفقه من الانسان ويعرف حقيقة الاشياء وقد يكنى عنه بالقلب الذى فى صدره لان بين تلك اللطيفة وبين جسم القلب علاقة خاصة فانها وان كانت متعلقة بسائر البدن ومستعملة له ولكنها تتعلق بواسطة القلب فتعلقها الاول بالقلب فكانه محلها ومملكتها وعالمها ومطيتها ولذلك شبه سهل التسترى القلب بالعرش والصدر بالكرسى فقال القلب هو العرش والصدر هو الكرسى ولا تظن به انه يريد عرش الله وكرسيه فان ذلك محال بل اراد به انه مملكته ومجرى الاول لتدبيره وتصرفه فهما بالنسبة اليه كالعرش والكرسى بالنسبة الى الله تعالى اولا ولا يستقيم هذا التشبيه ايضا الا من بعض الوجوه وشرح ذلك ايضا لا يليق بغرضنا فلنتجاوز انتهى الى هنا من احياء العلوم (فى كتاب شرح عجائب القلب وهو الكتاب الاول من ربع المهلكات) اختلف الاولون والاخرون على مر الايام والاعوام فى النفس الناطقة التى يشير اليها كل احد بقوله انا على زهاء الف قول

وهم فريقان فريق ينكر تجردها وفريق يقول به والمشهور من مذاهب المنكرين لتجردها عشرة اقوال الاول لابن الراوندى انها جوهر لظهور قيامها بذاتها وغير منقسم لتعلقها بالبسائط وليست بمجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة فتكون جوهرا فردا فى القلب لانه الذى يثبت فيه العلم الثانى انها قوة فى الدماغ وفعل فى القلب الثالث لجمع من الاطباء انها ثلاث قوى احداها جسم لطيف كالبخار فى القوام حار معدنه القلب وهى الحيوانية الثانية جسم كالبخار لطيف القوام حار معدنه الكبد وهى الطبيعية الثالثة جسم لطيف بخارى حار معدنه الدماغ وهى النفسانية الرابع انها الهيكل المحسوس الخامس انها الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا السادس انها اعتدال المزاج النوعى السابع انها الدم المعتدل لان بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس الثامن انها الهوآء اذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه التاسع لعبد الملك بن حبيب انها جسم لطيف على صورة الانسان وله وجه ويدان ورجلان من داخل البدن يقابل كل عضو منه عضوا من البدن وهذه الاقاويل لم يقم عليها كما فى المواقف دليل وما ذكره لا يصلح للتعويل عليه فلا يلتفت اليه العاشر انها جسم لطيف نورانى علوى سار فى البدن سريان ماء الورد فى الورد والنار فى الفحم والدهن فى اللوز لا يتبدل ولا يتحلل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه الى جميع الاعضاء لا يريد الا الطاعة ولا يختار الا العبادة لا يمنعه من الدخول الى المضايق فقد المسام ولا يدفعه عن الوصول الى الحقائق بعد المقام فهو فى الممكنات اشرف الاقسام وبه يليق ان يقال هو جسم لا كهذه الاجسام فانه لطيف لا كالهوآء الضعيف قوى لا كالحجر الكثيف والذى عندنا من الاجسام ان كان لطيفا كان ضعيفا وان كان قويا كان كثيفا وهذا هو المختار عند جمهور المتكلمين لوجوه الاول انا نحكم على الكلى بالجزئى فيلزم ان مدركهما ومدرك الجزئى مناهو الجسم ليس الا كما فى جميع الحيوانات الثانى ان كل واحد يقطع بان المشار اليه بانا حاضر هنالك وقائم وقاعد وما ذاك الا الجسم الثالث انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى الابدان على السوآء فجاز ان ينتقل فلا يكون زيد الان هو الذى كان والكل كما فى المقاصد ضعيف وظواهر النصوص لا تفيد القطع واما الاستدلال بانه لا دليل على تجردها فيجب نفيه فمع ضعفه معارض بانه لا دليل على تحيزها فيجب نفيه ولهذا اختار حجة الاسلام الغزالى والامام الرازى والراغب وكثير من المسلمين ما عليه كافة الحكماء واعاظم الصوفية المكاشفين ذوى التجليات القدسية انه جوهر فرد قائم بنفسه متعلق اولا بروح قلبى يسرى فى البدن فيفيض على الاعضاء قواها ومع ذلك هو غير متحيز ولا قابل لاشارة حسية فهو من الحقائق الامكانية لا من الجواهر المكانية وانما تعلقه بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان يكون

داخلا فيه بالجزئية والحلول لكن اشتغاله به كعشق طبيعي يرهقه الى تدبيره مادام
قابلا للتدبير وليس من ضرورة عشقه له وتأثيره فيه ان يكون حالا فيه اومتصلا به فان
الولد اذا سقط فى ماء فان الام بالطبع قد تلقى نفسها فى الماء اشفاقا عليه مع ان نفسها
غير حالة فى بدن الابن وحيث جاز على نفس الام ان تعشق الولد لانه جزؤ من بدنها
جاز ان تعشق اصل البدن وان لم تكن فيه ثم انما يستعمل اعضاء البدن بواسطة الروح
الذى فى القلب وانما يقبل الروح الاثر من تدبر النفس مادام على مزاج معتدل فاذا
فسد مزاجه لم يقبل الاثر فيبطل تدبير النفس ويفسد مزاجه بتطرق الاختلال الى
بعض الاعضاء الرئيسة وسائرما لابد للقلب منه فيكون اختلال بعض الاعضاء سببا
لاختلال مزاج الروح وفساد الروح سبب البطلان استعداده لقبول تدبير النفس
وبطلان استعداده سبب الانقطاع تدبير النفس وتاثيره وهو المعنى بالموت والقول
فى الكشف عن حقيقة النفس وانها جوهر قائم بنفسه ليس بعرض ولا جسم ولا حال
فى جسم طويل وبرهانه دقيق جدا كثرت الاغاليط فيه واما ماظن قوم اتباعا
لافلاطون انه كالشعاع الذى ينبث الى الاجسام من الشمس وان النفس الكلية
مع الابدان كالشمس مع الارض ينتشر شعاعها على المواضع فيأخذ كل
موضع نصيبه على قدره فخطأ كما قال حجة الاسلام لانهم اخطؤا ولا ادراك المثال
فليس الشعاع ينبث عن الشمس لانه لو كان عرضا كان لا ينتقل ولو كان جسما كان
لايداخل الاجسام ولو اشرق البيت من روزنة فسدت دفعة واحدة كان ينبغى
ان تبقى الاجسام المضيئة فى البيت وادلة فساد ذلك كثيرة بل حقيقته ان النور
عرض يحدث فى ظاهر الجسم الكثيف عن مقابلة الجسم له اذا كان بينهما جسم
شفاف وانما يحدث ذلك من السبب الذى يحدث منه نور الشمس فالذى يخلق
النور فى الشمس يخلق الضياء فى سطح الاجسام المقابلة للشمس والضوء عرض
فى الجسم حال فيه ولا يحل فى الهوآء كما توهمه قوم بدليل ان القاعد فى غار جبل
طويل لا يرى بالليل خارج الغار فاذا تحقق هذا فالنفس كذلك لانها ليست
اعراضا تحل فى الاجسام ولا هى اجسام لطيفة تنبث مماسة للابدان ولا مداخلة لها
ومما يتمسك به فى ذلك قوله تعالى قل الروح من امر ربى حيث جعل الروح من عالم
الامر وقال الا له الخلق والامر فجعل الخلق غير الامر فالخلق والتقدير فى الاشباح
الظاهرة والامر والتدبير فى الارواح الظاهرة وعالم الخلق عبارة عن كل ما يقع
عليه مساحة وتقدير وهى الاجسام وعوارضها وعالم الامر عبارة عن الموجودات
الخارجة عن الحس والجهة والمكان والتحيز وهو ما لا يدخل تحت المساحة
والتقدير لانتفاء الكمية عنه (تنبيه) اعلم ان تنزيه الارواح عن الجهات لا يلحق
بالله شيأ من الصمات بل يفيد اعتقاد عظمة البارى تقدس فان المخلوق كلما كان

اعظم كان خالقه اجل واكرم فاذا قلنا ان الروح اعظم من الجسد واشرف ثم نقول هو
مع استغنائه عن الحيز والمكان محتاج الى الله تعالى وله وصمة الامكان بيان شرف
الرب اكثر مما اذا قلنا لا يحتاج الى الله الا ما يحتاج الى المكان ومن هذا البيان انكشف
لك ان قول بعض الجارين على الظواهر كيف تصف نفسك يا انسان بما هو صفة للاله
على الخصوص فكانك اضفت الالهية الى نفسك وبذلك كفرت اوكذبت من قبيل
الهذيان وكما انه ليس فى قولنا الانسان حى ناطق سميع عالم الى آخره تشبيه لانه ليس فيه
اخص وصف فكذا البرآءة عن الجهة والمكان ليس اخص وصف له سبحانه بل اخص
وصفه انه قيوم اى قائم بذاته وكل ما سواه قائم به وموجود به لا بذاته ليس للاشياء
من ذواتها الا العدم وانما لها الوجود منه على منهاج العارية ثم انهم ربما اثبتوا ارواحا
سماوية وارواحا ارضية وقالوا السماوية هم الملائكة المقربون الذين يسبحون الليل
والنهار لا يفترون والارضية الملائكة المرسلون الذين يفعلون ما يؤمرون وقالوا بيد
السماوية الخلق والايجاد وبيد الارضية تحريك الاجساد ومن اثبت الارواح
الارضية اتفق على انها كلها اخيار ليس فيها شرير بيدان بعضهم قال ان فى الارواح
الارضية ارواحا شريرة وهى الشياطين وذلك فى حيز السقوط الان يريد بالروح النفس
واعلم ان الروح قد يطلقونه على كل جوهر ليس بجسم ولا جسمانى فيشمل العقول
والنفوس لكن يختص الروح بما لا حاجة له الى آلة جسمانية فيكون الروح اعلى من
النفس وهو الذى يسمونه اعنى الحكماء العقل واما النفس فعندهم اجمعين سمائية
وارضية وكل منهما جسمانية ومجردة والجسمانية كالصور القائمة بمواد الاجسام
وهى النفس النباتية والحيوانية واما التى ليست بجسمانية السمائية منها نفوس بعدد
الافلاك لا بل بعدد النجوم واما الارضية منها فهى نفس الانسان التى تسمى النفس
الناطقة ولم يثبتوا نفسا ارضية ليست بجسم ولا قائم بجسم الا هذه غير ان جمعا من
المتأخرين قالوا ان الشياطين نفوس ارضية مجردة ثم قيل هم جماعة من الانس بلغوا
فى الشر الغاية وبالغوا فى الضر والنكاية وقيل هم نوع آخر فيكونون قائلين بنفوس
متنوعة ارضية مجردة والفرق بين النفس والروح الذى هو العقل ان الروح يفعل فعله
بغير توقف على آلة جسمانية والنفس لا تعمل الا بالالات ومن ثمة قالوا النفوس
لا تخلف الاجسام لان عملها بالة جسمانية فكيف يكون لها عمل فيما لا عمل لها الا به
فالموجودات على مذهبهم على خمس مراتب الاعراض وهى اخسها وادناها
ولها وجود غير قائم بنفسه ثم الاجسام ولها وجود وقيام بالنفس فلا تفتقر
فى وجودها الى محل توجد فيه بخلاف البياض والسواد مثلا ثم النفس ولها
وجود وقيام بنفسها واستغناء عن المكان والجسم لا يستغنى عنه فالنفس اشرف
من الجسم لاستغنائها عن المكان والشرف بالاستغناء فكلما كان الشئ

اغنى عن الشئ كان اشرف منه ثم الروح وهو العقل وله وجود وقيام بالنفس واستغناء عن المكان وهو يعمل عمله من غير حاجة الى آلة والنفس كل كمالاتها لا تحصل بالاتها وهى اجسام فالنفس فى فعلها تحتاج الى جسم وان كانت فى وجودها لا تحتاجه والروح مستغن فى عمله عن الجسم فهو اشرف ثم الله تعالى موجود لا يفتقر الى محل ولا يحتاج الى مكان وهو مستغن فى فعله عن جميع الآلات وفى وجوده عن الموجد والروح يفتقر الى موجد يوجده فالله سبحانه هو الغنى المغنى المستغنى عن كل شئ المفتقر اليه كل شئ (تنبيه) كانى بك تقول ان الافاضة فى بحث ماهية الروح بدعة فى الدين كيف ولم يبينه الله لرسوله وقال قل الروح من امر ربى وما اوتيتم من العلم الا قليلا فالاشتغال بالتفتيش عما لم يبينه الله لرسوله غلو فى الدين وعناد والتوغل فيما لم يرد به قرءآن ولم يقم عليه برهان علو فى الارض وفساد بل نقل بعض الائمة الاعلام ان هذا لم يبينه الرسل الكرام قبل خاتم الانبياء عليهم السلام فاقول قد اجاب عنه حجة الاسلام بان قول غير هؤلاء بين ان يقبل ويرد ويصدق ويكذب وكلام الرسل ليس كذلك فان المسألة فى نهاية الغموض واكثر الاذهان ضعيفة وربما لم يفهم فيعترض من قوامهم على قولهم فلم يوردوا فيها الا اشارات ورموزا وفى قوله سبحانه قل الروح من امر ربى جواب مقنع كاف لمن علم الامر على ما هو عليه ولم يكشف عنها القناع ليعلمها كل سامع لان السائل عنها اليهود ليجادلوه لعلمهم بان المسئلة معترك النظار وفيها اقاويل مختلفة حتى اذا اجاب بجواب قالوا ليس الجواب بكذا ويأتون باقوال من تقدم ولا يتم الجواب الا فى محل الخلاف فاتى بالجواب مرموزا ليعلمه العلماء بالله واقتضت المصلحة العامة منع الكلام فيه لغيرهم لان الافهام لا تحتمله خصوصا على طريقة الحكماء اذ من غلب على طبعه الجمود لا يقبله ولا يصدق به فى صفة البارى عز شأنه فكيف يصدق به فى حق الروح الانسانى ولهذا انكر الكرامية ومن العامية من غلب على طبعه ذلك وجعلوا الاله تعالى جسما اذ لم يعقلوا موجودا الا جسما مشارا اليه ومن ترقى عن العامية قليلا نفى الجسمية وما اطاق ان ينفى عوارضها فاثبت الجهة تعالى الله عما يقولون (تتمة) هذا الجسم اعنى الجسد يجرى من النفس مجرى الثوب من البدن فان الجسد يحرك الثوب بواسطة اعضائه الظاهرة والنفس تحرك البدن بواسطة قوى خفية متناسبة وقواها التى تظهر فى مواضع من البدن تبلغ عشرا (تنبيه) علم مما مر ان الانسان يطلق على معنيين احدهما محسوس مشاهد يراه البصر ويحسه اللمس عالم بالشهادة مؤمن بالغيب الثانى النفس الناطقة والانسان الاول له لوازم وخصائص تميزه عن الثانى وكذا الثانى بل اكثر اوصافه يباين الاول فان الاول ميت بطبعه والثانى حى بالذات بل هو عين الحياة والاول محسوس بالحواس والثانى لا يدرك الا بالعقل

والانسان

والانسان عند التحقيق هو الثانى وتسمية الاول بالانسان مجاز كما يسمى ضوء الشمس شمسا فكما ان ضوءها قائم بالشمس تابع لها يستدل به عليها فكذا الانسان الظاهر ظل وشبح للانسان الحقيقى وتفاصيل كون الاعضاء وقواها ظلالا لقوى الانسان الحقيقى مذكور فى محله وكما اطلق اسم الشمس التى هى الذات على الضوء التابع لها اطلق اسم الانسان الحقيقى على المحسوس لانه مظهر افعاله ومحل تصرفه والانسان الحقيقى الدراك العالم اذا خلا بنفسه وتجرد عن الالتفات الى عالم الشهادة من المحسوسات والمتخيلات وخلع بدنه بعزله عن ادراكه رأى نفسه عالما معنويا حياعالما بذاته لا يحتاج فى ادراكها الى غيرها وهنا يتعين بلا ريب ويتحقق بلا مرآء ان ذاته من عالم الامر المنزه عن ادراك الحواس ولو دام مدة على هذا التجرد انكشف عليه باب الملكوت وتجلى له قدس اللاهوت واشرقت عليه انوار الملائكة الحافين حول العرش ورأى عرش ربه بارزا كما اخبر به بعض الصحابة وصدقه المصطفى صلى الله عليه وسلم والانسان الحقيقى هو الذى سماه الله بالنفس فى قوله ونفس وما سواها وهو المراد بقوله عليه السلام والذى نفس محمد بيده وهو الانسان المشار اليه فى لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم فاشار باحسن تقويم الى الفطرة المقرة بالربوبية حيث قال ألست بربكم قالوا بلى وتلك غريزة النفس الانسانية المهيأة المستعدة لادراك حقائق الاشياء فى عالم الملك والملكوت المشار اليها بحديث كل مولود يولد على الفطرة واشار باسفل سافلين الى المزاج الانسانى فانه ابعد المكونات عن الجسم المطلق والانسان الحقيقى له نظران احدهما الى عالم الملكوت وبه يأخذ العلوم والمعارف من الملأ ويكلم ويحدث ويلهم ويوحى عن الذوات الطاهرة الملكوتية وهذه القوة تسمى بصيرة وللانسان ارتقاء فى مراتب البصيرة على مدارج المعارف الى الحضرة الاحدية الثانى الى العالم الجسمانى وبه يتصرف فى البدن ويتفكر فى هذا العالم المحسوس ويشاهد المحسوسات بالحواس الخمس ثم المدرك للمعقولات وجميع المحسوسات شئ واحد وذلك ان الانسان لا شك انه الرآئى المبصر السامع الذآئق اللامس المتخيل المتوهم العاقل ومعرفة وحدانية المدرك بهذه الادراكات بديهية وانما اعرض عن التصديق قوم لم يفهموا كلام ارباب النظر على وجهه حيث قالوا المدرك للمعقولات النفس واما المدرك للمحسوسات فالقوى البدنية فظنوا انهم عزلوا النفس عن ادراك الجزئيات وقصروا ادراكها على الكليات حتى شنع بعض سلاطين الحكمة على اساطين اهل النظر ونسبهم الى انكار ضروريات العقل والخطأ فى الفهم لا فى المفهوم وانما القصور من اعوجاج افهامهم وذلك لان مرادهم بما قرروه ان النفس انما تدرك الكليات بذاتها وتدرك الجزئيات المحسوسة بواسطة آلاتها التى هى الحواس الجسمانية وهذا كلام حق لا مرآء فيه (الى هنا من

شرح قصيدة النفس للشيخ الرئيس ابى على ابن سينا والشرح للفاضل المناوى شارح الجامع الصغير فى الحديث رحمهما الله تعالى رحمة واسعة (اتفق المليون) على ان النفس الناطقة حادثة اذ لاقديم عندهم الا الله وصفاته عند من ابتهازا آئدة على الذات ثم اختلفوا فى انها هل حدثت مع حدوث البدن اوقبله فقالت طائفة حدثت معه لقوله بعد تعداد اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر والمراد بذلك الانشاء افاضة النفس على البدن وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه السلام فيما رواه الديلمى وغيره خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى عام وغاية هذه الادلة الظن دون اليقين المطلوب فى هذا الفن اما الاية فللامكان ان يريد بقوله ثم انشأناه الخ جعل النفس متعلقة به وانما يلزم من ذلك حدوث تعلقها لاحدوث ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد فتعارضه الاية وهى مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث بالعكس فلكل رجحان من وجه فيتقاومان واما الحكماء فاختلفوا فى حدوثها فقال افلاطون انها قديمة لان الحادث لايكون ابديا ولا عن المحل غنيا فلو لم تكن الناطقة ازلية لم تكن ابدية والجواب المنع وقال ارسطو ومن تبعه وقال الغزالى فى المعراج وهو مذهب ابن سينا انها حادثة لوجوه الاول انها قبل التعلق تكون معطلة ولا معطل فى الوجود بخلاف مابعد المفارقة فانها فى روح وريحان اوعذاب ونيران الثانى انه اذا حدث للبدن مزاجه الخاص فاضت عليه نفس تناسب استعداده لعموم الفيض والمشروط بالحادث حادث فان قيل فيلزم انتفاؤها بانتفائه قلنا هو شرط الحدوث لا الوجود واعترض بان المترصد لاكتساب الكمالات لايكون معطلا وبان المزاج شرط التعلق لا الحدوث الثالث وهو العمدة انها بعد التعلق متعددة قطعا فقبله ان كانت واحدة فالتعدد بعد الوحدة مناف للتجرد ومستلزم للمطلوب وان كانت متعددة فتمايزها بالماهية ولوازمها ينافى التماثل وبما يحل فيها كالشعور بهويتها مثلا يستلزم الدور وبالعوارض المادية بان تتعاقب الابدان لاعن بداية يستلزم التناسخ وقدم الجسم وهو باطل واما بعد المفارقة فالامتياز باق بما حصل لكل من الخواص واقلها الشعور بهويتها قال ارسطو وكل حادث لابد له من استناد الى المحدث القديم الواجب دفعا للدور او التسلسل ومن شرط حادث لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فلحدوث النفس من المبدأ الفياض شرط وهو حدوث البدن لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها فاذا حدث بدن فاض عليه نفس من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد (من الشرح المذكور آنفا) سئل الشيخ الامام الحبر الهمام حجة الاسلام ابو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالى قدس سره ونور ضريحه عن معنى قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحى مامعنى التسوية والنفخ هنا وما الروح فقال رضى الله عنه التسوية فعل فى محل قابل للروح وهو الطين

فى حق آدم عليه السلام والنطفة فى حق اولاده بالتصفية وتعديل المزاج فانه كما لا يقبل النار يابسا محضا كالتراب والحجر كذلك لا يقبل رطبا محضا كالماء بل لا يتعلق الا بمركب ولا كل مركب فان الطين مركب ولا تشتعل فيه النار بل لابد بعد تركيب الطين الكثيف من تردد فى اطوار الخلقة حتى يصير نباتا لطيفا فتتشبث به النار وتشتعل فيه كذلك الطين بعد ان ينشئه الله تعالى خلقا بعد خلق فى اطوار متعاقبة يصير نباتا فيأكله الادمى فيصير دما وتنزع القوة المميزة المركوزة فى كل حيوان من الدم صفوة الدم الذى هو اقرب الى الاعتدال فيصير نطفة فيقبلها الرحم ويمتزج بها منى المرأة فتزداد اعتدالا ثم ينضجها الرحم بحرارته فتزداد تناسبا حتى تنتهى فى الصفاء الى شبه الاجزاء التى يستعد بها لقبول الروح وامساكها كالفتيلة التى تستعد عن شرب الدهن لقبول النار وامساكها فالنطفة عند تمام الاستواء والصفاء تستحق باستعدادها وحايد برها وتصرف فيها فيفيض اليها الروح من جود الجواد الحق الوهاب اذ لكل مستحق مايستحقه ولكل مستعد مايقبله على قدر قبوله واحتماله من غير منع ولا بخل فالتسوية عبارة عن هذه الافعال المرددة لاصل النطفة السالكة بها فى صفة الاستواء والاعتدال (وسئل) عن النفخ فقال النفخ عبارة عما اشتعل من نور الروح فى فتيلة النطفة وللنفخ صورة ونتيجة اما الصورة فاخراج الهواء من جوف النافخ وايصاله الى المنفوخ فيه حتى يشتعل الحطب القابل للنار فالنفخ سبب الاشتعال وصورة النفخ التى هى سبب فى حق الله تعالى محال والمسبب غير محال وقد يكنى بالسبب عن الفعل المستفاد منه كقوله تعالى غضب الله عليهم وكقوله فانتقمنا منهم فالغضب عبارة عن نوع تغير فى الغضبان يتأذى به ونتيجته اهلاك المغضوب عليه وايلامه فعبر عن نتيجة الغضب بالغضب وعن نتيجة الانتقام بالانتقام فكذلك عبر عن نتيجة النفخ بالنفخ وان لم يكن على صورة النفخ فقيل له فما السبب الذى اشتعل به نور الروح فى فتيلة النطفة قال هو صفة فى الفاعل وصفة فى القابل اما صفة الفاعل فالجود الالهى الذى هو ينبوع الوجود وهو فياض بذاته على كل ماله قبول الوجود ويعبر عن تلك الصفة بالقدرة ومثالها فيضان نور الشمس على كل قابل الاستنارة عند ارتفاع الحجاب بينهما والقابل للاستنارة هى المتلونات دون الهواء الذى لالون له واما صفة القابل فالاستواء والاعتدال الحاصل بالتسوية كما قال تعالى سويته ومثاله صقالة الحديد فان المرآة التى ستر الصدأ وجهها لاتقبل الصورة وان كانت محاذية للصورة فاذا استعد الصيقل بصقالتها وزال الصدأ الذى كان مترا كما فيها حدثت فيها الصورة من ذى الصورة المحاذية فكما اذا حدثت الصقالة حدثت فيها الصورة من ذى الصورة المحاذية فكذلك اذا حدث الاستواء فى النطفة حدثت فيها الروح من خالق الروح من

غير تغير فى الحال بل انما حدثت الروح الان لاقبله لتغير المحل بحصول الاستوآء الان
لاقبله كما ان الصورة فاضت من ذى الصورة على المرءآة فى حكم الوهم من غير تغير
حدث فى الصورة وانما لم يكن كذلك من قبل لا لان الصورة ليست مهيأة لان تنطبع
فى المرءآة لكن المرءآة لم تكن صقيلة قابلة قيل له فما الفيض قال رضى الله عنه لا ينبغى
ان يفهم من الفيض ما يفهم من فيضان الماء من الاناء على اليد فان ذلك عبارة عن
انفصال جزء منه فى الاناء واتصاله باليد بل يفهم منه ما يفهم من فيضان نور الشمس
على الحائط ولقد غلط قوم فى نور الشمس ايضا فظنوا انه ينفصل شعاع من جرم الشمس
ويتصل بالحائط وينبسط عليه وهو خطأ بل نور الشمس سبب لحدوث شئ يناسبه
فى النورية وان كان اضعف منه فى الحائط المتلون كفيضان الصورة على المرءآة من ذى
الصورة لا بمعنى انفصال جزء من صورة الانسان واتصاله بالمرءآة بل على معنى
ان صورة الانسان سبب لحدوث صورة تماثلها فى المرءآة المقابلة لمحاكاة الصورة
وليس فيها انفصال واتصال الا السببية المجردة فكذلك الجود الالهى سبب لحدوث
انوار الوجود فى كل ماهية قابلة للوجود فيعبر عنه بالفيض قيل له قد ذكرت
التسوية والنفخ فما الروح وما حقيقته وهل هو حال فى البدن حلول الماء فى الاناء
او حلول العرض ام جوهر قائم بنفسه فان كان جوهرا فمتحيز ام غير متحيز فان كان
متحيزا فما مكانه اهو القلب ام الدماغ ام موضع آخر وان لم يكن متحيزا فكيف يكون
جوهرا غير متحيز قال رضى الله عنه هذا سؤال عن سر الروح الذى لم يؤذن لرسول
الله صلى الله عليه وسلم فى كشفه لمن ليس اهلا له فان كنت من اهله فاسمع واعلم ان
الروح ليس بجسم يحل البدن حلول الماء فى الاناء ولا هو عرض يحل القلب والدماغ
حلول السواد فى الاسود والعلم فى العالم بل هو جوهر وليس بعرض لانه يعرف
نفسه وخالقه ويدرك المعقولات وهذه علوم والعلوم عرض ولو كان هو عرضا والعلم
قائم به لكان قيام العرض بالعرض وهذا خلاف المعقول ولان العرض لا يقبل
الاحكام فيما قام به والروح يفيد حكمين متغايرين فانه حين ما يعرف خالقه يعرف نفسه
فدل ان الروح ليس بعرض والعرض لا يتصف بهذه الصفات ولا هو جسم لان الجسم
قابل للقسمة والروح لا ينقسم لانه لو انقسم لجاز ان يقوم بجزء منه علم بشئ وبجزء آخر
جهل بذلك الشئ بعينه فيكون فى حالة واحدة عالما بشئ جاهلا به فيتناقض والعلم
والجهل بشئ واحد فى حق شخص واحد محال وفى شخصين غير محال فلذلك انه واحد
لا ينقسم وهو باتفاق العقلاء جزء لا يتجزأ الى شئ اى لا ينقسم اذ لفظ الجزء غير لائق به
لان الجزء له اضافة الى كل ولا جزء ههنا ولا كل الا ان يراد ما يريد القائل بقوله
الواحد جزء من العشرة فاذا اخذت جميع الموجود او جميع ما به قوام الانسان
فى كونه انسانا كان الروح واحدا من جملتها فاذا فهمت انه شئ لا ينقسم فلا يخلو

اما ان يكون متحيزا او غير متحيز فباطل ان يكون متحيزا اذ كل متحيز منقسم والجزء
المتحيز الذى لا يتجزأ باطل بادلة هندسية وبادلة عقلية واقربها انه لو فرض جوهر
بين جوهرين لكان كل واحد من الطرفين يلاقى منه الوسط غير ما يلاقى من الاخر
فيجوز ان يقوم بالوجه الذى يلاقى به هذا الطرف علم وبالوجه الاخر جهل فيكون عالما
جاهلا فى حالة واحدة بشئ واحد وكذلك نقطة الدآئرة لو مدت خطوط عدة من محيطها
الى صوب النقطة يقع الكل فى النقطة لامحالة ويكون كل جزء من اجزآء الدآئرة
ملاقيا للنقطة حتى تدور عليها ومهما كانت اجزآء الدآئرة ملاقية للنقطة كانت
النقطة ملاقية لاجزآء الدآئرة لامحالة فثبت ان الجزأ الذى لا يتجزأ باطل وكيف
لا ولو فرض بسيط مسطح من اجزآء لا تتجزى لكان الوجه الذى يحاذينا ونراه غير
الوجه الذى لا نراه فان الواحد لا يكون مرئيا وغير مرئى فى حالة واحدة ولكانت
الشمس اذا حاذت احد وجهيه استنار بها ذلك الوجه دون الوجه الاخر فاذا ثبت
انه لا ينقسم وانه لا يتجزى ثبت انه قائم بنفسه وغير متحيز اصلا فقيل له فما حقيقة
هذه الحقيقة وما صفة هذا الجوهر وما وجه تعلقه بالبدن اهو داخل فيه او خارج
عنه ومتصل به او منفصل عنه قال رضى الله تعالى عنه لا هو داخل ولا خارج
ولا هو متصل ولا منفصل لان مصحح الاتصال والانفصال هو الجسمية والتحيز
وقد انتفى عنه فانفك عن الضدين كما ان الجماد لا هو عالم ولا هو جاهل لان
مصحح العلم والجهل الحياة فاذا انتفت انتفى الضدان فقيل له هل هو فى الجهة ام لا
قال رضى الله عنه هو منزه عن الحلول فى المحال والاتصال بالاجسام والاختصاص
بالجهات فان كل ذلك من صفات الاجسام واعراضها التى هى عرض فى جسم
وهو ليس بجسم ولا عرض فى جسم بل هو مقدس عن هذه العوارض فقيل له
لم منع رسول الله صلى الله عليه وسلم من افشاء هذا السر وكشف الحقيقة فيه فقال
قل الروح من امر ربى قال رضى الله عنه لان الافهام لا تحتمل اذ الناس قسمان
عوام وخواص اما من غلبت على طبعه العامية فهذا لا يقبله ولا يصدق به من صفة
الله تعالى فكيف يصدق به فى حق الروح الانسانى ولهذا انكرت اكثر الكرامية
والحنبلية ومن كانت العامية غلبت عليه فى ذلك جعل الاله جسما اذ لا يعقل
موجود الا متجسما مشارا اليه ومن ترقى عن العامية قليلا نفى الجسمية وما اطاق
ان ينفى عوارض الجسمية فاثبت الجهة وترقى عن هذه العامية الاشعرية والمعتزلة
فاثبتوا موجودا الا فى جهة فقيل له لم لا يجوز كشف هذا السر مع هؤلاء قال لانهم
احالوا ان تكون هذه الصفة لغير الله فاذا ذكرت هذا معهم كفروك وقالوا انك تصف
نفسك بما هو من صفات الاله على الخصوص فكانك تدعى الالهية لنفسك فقيل له فلم
احالوا ان تكون هذه صفة لله ولغير الله ايضا قال رضى الله عنه لانهم قالوا كما يستحيل

فى ذوات المكان ان يجتمع اثنان فى مكان واحد يستحيل ان يجتمع اثنان لا فى مكان
ايضا لانه انما استحال اجتماع جسمين فى مكان واحد لانه لو اجتمعا لم يتميز احدهما عن
الاخر فكذلك لو وجد اثنان كل واحد منهما ليس فى مكان لم يحصل التميز والفرقان
ولهذا ايضا قالوا لا يجتمع سوادان فى محل واحد حتى قيل المثلان متضادان فقيل له
وهذا اشكال قوى فما جوابه قال رضى الله عنه جوابه انهم اخطؤا حيث ظنوا
ان التميز لا يحصل الا بالمكان بل يحصل التميز بثلاثة امور احدها بالمكان كجسمين
فى مكانين والثانى بالزمان كسوادين فى جوهر واحد فى زمانين والثالث بالحد
والحقيقة كالاعراض المختلفة فى محل واحد مثل اللون والطعم والبرودة والرطوبة
فى جسم واحد فان المحل لها واحد والزمان واحد ولكن هذه معانى مختلفة الذوات
بحدودها وحقائقها فيتميز الطعم عن اللون بذاتها لا بمكان وزمان و تميز العلم عن الارادة
والقدرة بذاته وان كان الجميع كشئ واحد فاذا تصور اعراض مختلفة الحقائق فى محل
فبان تتصور اشياء مختلفة الحقائق بذاتها فى غير مكان اولى فقيل له ههنا دليل
آخر على احالة ما ذكرتموه اظهر من طلب التفرقة وهو ان هذا تشبيه واثبات لاخص
وصف من صفات الله تعالى للروح قال رضى الله عنه هيهات فان قولنا الانسان
حى عالم سميع بصير قادر متكلم وانه تعالى كذلك ليس فيه تشبيه لانه ليس ذلك اخص
وصف الاله فكذلك البرآءة عن المكان والجهة ليس اخص وصفه بل اخص وصفه انه
قيوم اى هو قائم بذاته وكان ما سواه قائما به وانه موجود بذاته لا بغيره وكل ما سواه
موجود به لا بذاته بل ليس للاشياء من ذواتها الا العدم وانما لها الوجود من غيرها
على سبيل العارية والوجود لله تعالى ذاتى ليس بمستعار وهذه الحقيقة اعنى القيومية
ليست الا لله تعالى فقيل له قد ذكرت معنى التسوية والنفخ والروح ولم تذكر معنى النسبة
فى الروح وانه لم قال من روحى ولم نسبه الى نفسه فان كان لان وجوده به فجميع
الاشياء ايضا كذلك وقد نسب البشر الى الطين فقال انى خالق بشرا من طين ثم قال
فاذا سويته ونفخت فيه من روحى وان كان معناه انه جزؤ من الله افاض على القالب
كما يفيض معطى المال على السائل فيقول افضت عليه من مالى فهذه نسبة الجزئية
لذات الله سبحانه وتعالى وقد ابطلتم هذا وذكرتم ان افاضته ليست بمعنى انفصال
جزء قال رضى الله عنه هذا القول لو نطقت به الشمس وقالت افضت على الارض
من نورى ليكون صدقا ويكون معنى النسبة ان النور الحاصل من جنس نور الشمس
بوجه من الوجوه وان كان فى غاية الضعف بالاضافة الى الشمس وقد عرفت
ان الروح منزه عن الجهة والمكان وفى قوته العلم بجميع الاشياء والاطلاع عليها
فهذه مضاهاة ومناسبة فلذلك خص بالاضافة وهذه المضاهاة ليست
للجسمانيات اصلا فقيل له وما معنى قوله تعالى قل الروح من امر ربى وما معنى عالم

الامر وعالم الخلق قال رضى الله عنه كل ما يقع عليه مساحة وتقدير وهو الاجسام
وعوارضها يقال انه من عالم الخلق والخلق ههنا بمعنى التقدير لا بمعنى الايجاد
والاحداث يقال خلق الشئ اى قدره قال زهير

ولانت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

اى يقدر الاديم ثم لا يقطع وما لا كمية له فلا تقدير يقال انه امر ربانى وذلك للمضاهاة
التى ذكرناها وكل ما كان من هذا الجنس من ارواح البشر وارواح الملائكة يقال انه
من عالم الامر وعالم الامر عبارة عن الموجودات الخارجة عن الحس والخيال والجهة
والمكان والتحيز وهو لا يدخل تحت المساحة والتقدير لانتفاء الكمية عنه فقيل له
قد يتوهم من ذلك ان الروح ليس مخلوقا وان لم يكن مخلوقا فهو قديم قال قد توهم
ذلك جماعة وهو جهل بل نقول ان الروح غير مخلوق على معنى انه غير مقدر بكمية
فانه لا ينقسم ولا يتحيز ونقول انه مخلوق بمعنى انه حادث وليس بقديم وبرهان حدوثه
طويل ومقدماته كثيرة ولكن الحق ان الارواح البشرية حدثت عند استعداد النطفة
للقبول كما حدثت الصورة فى المرءآة بحدوث الصقال وان كان ذو الصورة سابق
الوجود على الصقل وايجاز هذا البرهان ان الارواح لو كانت موجودة قبل الابدان
لكانت اما كثيرة واما واحدة وباطل وحدتها وكثرتها وباطل وجودها وانما
استحال وحدتها بعد التعلق بالابدان لعلمنا ضرورة ان ما يعلمه زيد يجوز ان يجهله
عمرو ولو كان هذا الجوهر العاقل منهما واحدا لاستحال اجتماع الضدين فيه
كما يستحيل فى زيد وحده ونعنى بالجوهر العاقل الروح ومحال كثرتها لان الواحد
انما لا يستحيل ان يثنى وان ينقسم اذا كان ذا مقدار كالاجسام فالجسم ينقسم
فانه ذو مقدار فله بعض فيتبعض اما ما لا بعض له ولا مقدار فكيف ينقسم اما تقدير
كثرتها قبل التعلق بالبدن فمحال لانها لا تخلو اما ان تكون متماثلة او مختلفة
وكل ذلك محال وانما استحال التماثل لان وجود المثلين محال فى الاصل ولهذا
يستحيل وجود سوادين فى محل وجسمين فى مكان الا ان الاثنينية تستدعى
مغايرة ولا مغايرة ههنا وسوادان فى محلين جائزان لان هذا يفارق ذلك فى المحل
اذ يختص احدهما بمحل لا يختص به الاخر وكذلك جائز فى محل واحد فى زمانين
اذ لهذا وصف ليس للاخر وهو الاقتران بهذا الزمان الخاص فليس فى الوجود مثلان
مطلقا بل هو بالاضافة كقولنا زيد وعمرو مثلان فى الانسانية والجسمية وسواد
الحبر والغراب مثلان فى السوادية ومحال تغايرهما لان التغاير نوعان احدهما
باختلاف النوع والماهية كتغاير الماء والنار وتغاير السواد والبياض والثانى
بالعوارض التى لا تدخل فى الماهية كتغاير الماء البارد والماء الحار فان كان تغاير
الارواح البشرية بالنوع والماهية فمحال لان الارواح البشرية متفقة بالحد والحقيقة

وهى نوع واحدوان كانت متغايرة بالعوارض فمحال لان الحقيقة الواحدة انما تتغاير عوارضها اذا كانت متعلقة بالاجسام منسوبة اليها بنوع تما اذفى الاختلاف فى اجزآء الجسم ضرورة ولوفى القرب من السماء والبعد منها مثلا اما اذالم يكن كذلك كان الاختلاف محالا وهذا ربما يحتاج تقريره الى مزيد بسط لكن هذا القدر تنبيه عليه قيل له فكيف يكون حال الارواح بعد مفارقة الاجساد ولا تعلق لها بالاجساد وكيف تكثرت وتغيرت فقال رضى الله تعالى عنه لانها اكتسبت بعد التعلق بالابدان اوصافا مختلفة من العلم والجهل والصفاء والكدورة وحسن الاخلاق وقبحها فبقيت منها متغايرة فعقل كثرتها بخلاف ماقبل التعلق بالاجساد فانه لاسبب لتغايرها فقيل له فامعنى قوله عليه السلام ان الله خلق ادم على صورته وروى على صورة الرحمن فقال رضى الله عنه الصورة اسم مشترك قديطلق على ترتب الاشكال ووضع بعضها فى بعض واختلاف تراكيبها وهى الصورة المحسوسة وقديطلق على ترتب المعانى التى ليست بمحسوسة وللمعانى ايضا ترتيب وتركيب وتناسب يسمى صورة فيقال صورة المسألة كذا وصورة الواقعة كذا وصورة العلوم الحسية والعقلية كذا فالمراد بالصورة فى هذه الصورة هى الصورة المعنوية والاشارة الى المضاهاة التى ذكرناها ويرجع ذلك الى الذات والصفات والافعال وحقيقة ذات الروح انه قائم بنفسه ليس بعرض ولا جسم ولاهو متحيز ولا يحل المكان والجهة ولاهو متصل بالبدن والعالم ولامنفصل عنه ولاهو داخل فى اجسام العالم والبدن ولا خارج وهذا كله صفات ذات الاله واما الصفات فقد خلق حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما فالله تعالى كذلك واما الافعال فمبدأ فعل الادمى ارادة يظهر اثرها فى القلب فيسرى منه اثر بواسطة الروح الحيوانى الذى هو بخار لطيف فى تجويف القلب ويتصاعد الى الدماغ ثم يسرى منه اثر الى الاعصاب ثم الى الاوتار والرباطات المتعلقة بالعضلة فتنجذب الاوتار فتتحرك فيتحرك بالاصابع القلم وبالقلم المداد مثلا فيحدث منه صورة مايريد كتبه على وجه القرطاس على الوجه المتصور فى خزانة التخيل فانه مالم يتصور فى خياله صورة المكتوب اولا لايمكن احداثه على البياض ثانيا ومن استقرى افعال الله تعالى وكيفية احداثه النبات والحيوانات على الارض بواسطة تحريك السموات والكواكب وذلك بطاعة الملائكة فى تحريك السموات علم ان تصرف الادمى فى عالمه الاصغر اعنى بدنه يشبه تصرف الخالق فى العالم الاكبر وهو مثله وانكشف له ان نسبة شكل القلب الى تصرفه نسبة العرش ونسبة الدماغ نسبة الكرسى والحواس كالملائكة الذين يطيعون طبعا ولا يستطيعون خلافا والاعصاب كالسموات والقدرة فى الاصبع كالطبيعة المسخرة المركوزة فى الاجساد والمداد كالعناصر التى هى امهات المركبات فى قبول الجمع والتركيب والتفرقة ومرآة التخيل كاللوح المحفوظ

فمن اطلع بالحقيقة على هذه الموازنة عرف معنى قوله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق آدم على صورته ومعرفة ترتيب افعال الله تعالى معرفة غامضة يحتاج فيها الى تحصيل علوم كثيرة وماذكرناه اشارة الى جملته فقيل له مامعنى قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه قال رضى الله عنه ان الاشياء تعرف بالامثلة المناسبة ولولا المضاهاة المذكورة لم يقدر الانسان الى الترقى من معرفة نفسه الى معرفة ربه ولولا ان الله تعالى جمع فى الادمى ماهو مثال جملة العالم حتى كانه نسخة مختصرة من العالم وكانه رب فى عالمه متصرف لما عرف صانع العالم من التصرف والربوبية والفعل والعلم والقدرة وسائر الصفات الالهية فصارت النفس بمضاهاتها وموازنتها مرقاة الى معرفة خالق النفس فى استكمال المعرفة وبالمثلية التى قدمناها يكشف عن وجه هذه المسألة فقيل له ان كانت الارواح حادثة مع الاجساد فامعنى قوله عليه السلام ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام وقوله عليه السلام انا اول الانبياء خلقا وآخرهم بعثا وكنت نبيا وآدم بين الماء والطين قال رضى الله عنه شئ من هذا لايدل على قدم الروح بل يدل على حدوثه وكونه مخلوقا نعم ربما يدل بظاهره على تقدم وجوده على الجسد وامر الظواهر هين فان تأويلها ممكن والبرهان القاطع لايدرأ بالظواهر بل يسلط على تأويل الظواهر كما فى ظواهر التشبيه فى حق الله تعالى وقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد اراد بالارواح ارواح الملائكة وبالاجساد اجساد العالم من العرش والكرسى والسموات والارض والكواكب والهوآء والماء والنار والتراب وجرم الارض اصغر من جرم الشمس بكثير ثم لانسبة لجرم الشمس الى فلكه ولا لفلكه الى السموات التى فوقه ثم كل ذلك اتسع له الكرسى اذوسع كرسيه السموات والارض والكرسي صغير بالاضافة الى العرش فاذا تفكرت فى جميع ذلك استحقرت اجساد الادميين ولم تفهمها من مطلق لفظ الاجساد وكذلك فاعلم وتحقق ان الارواح البشرية بالنسبة الى ارواح الملائكة كاجسادهم بالاضافة الى اجساد العالم ولوانفتح لك باب معرفة الملائكة لرايت الارواح البشرية كسرج اقتبست من نار عظيمة طبقت العالم وتلك النار العظيمة هى الروح الاخير من ارواح الملائكة ولارواح الملائكة ترتيب وكل واحد منفرد برتبته ولا يجتمع فى مرتبة واحدة اثنان بخلاف الارواح البشرية المتكثرة مع اتحاد النوع والمرتبة اما الملائكة فكل واحد نوع برأسه وكل ذلك النوع اليه اشار بقوله تعالى ومامنا الاله مقام معلوم وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وكقول النبى صلى الله عليه وسلم ان الراكع منهم لايسجد والقائم لايركع وانه مامن واحد الاوله مقام معلوم فلا يفهم اذا من الارواح والاجساد المطلقة الا ارواح الملائكة واجساد العالم اما قوله عليه السلام انا اول الانبياء خلقا وآخرهم بعثا فالخلق هنا هو التقدير

دون الايجاد فانه قبل آن ولادته امه لم يكن موجودا مخلوقا ولكن الغايات والكمالات
سابقة فى التقدير لاحقة فى الوجود وهو معنى قولهم اول الفكرة آخر العمل بيانه
ان المهندس المقدر للدار اول ما يتمثل صورتها فى تقديره وهى دار كاملة وآخر ما يوجد
من اثره الدار الكاملة والدار الكاملة هى اول الاشياء فى الصفة تقديرا وآخرها وجودا
لان ماقبلها من ضرب اللبنات وبناء الحيطان وتركيب الجذوع وسيلة الى غاية
وكمال وهى الدار فالغاية هى الدار ولاجلها تقدم الآلات والاعمال فاذا عرفت هذا
فاعلم ان المقصود من فطرة الادميين ادراكهم السعادة والقرب من الحضرة الالهية
ولا يمكن الا بتعريف الانبياء فكانت النبوة مقصودة بالايجاد والمقصود كمالها
وغايتها لا اولها وانما يكمل بحسب سنة الله بالتدريج كما يكمل عمارة الدار بالتدريج
فتمهد اصل النبوة بادم عليه السلام ولم يزل ينمو ويكمل حتى بلغ الكمال بمحمد
صلى الله عليه وسلم وكان المقصود كمال النبوة وغايتها وتمهيد اوائلها وسيلة كتاسيس
البنيان وتمهيد اصول الحيطان فانه وسيلة الى كمال صورة الدار ولهذا السر كان خاتم
النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان واكمل شكل آلة الباطشة كف عليه خمس
اصابع فكما ان ذا الاصابع الاربع ناقص فذو الاصابع الست ناقص لان السادسة زيادة
على الكفاية فهى نقصان فى الحقيقة وان كانت زيادة فى الصورة واليه اشار بقوله عليه
السلام مثل النبوة مثل دار معمورة لم يبق فيها الا موضع لبنة فكنت انا تلك اللبنة
او لفظ هذا معناه فاذا عرفت ان كونه خاتم النبيين ضرورة لا يتصور خلافه اذ بلغ
الغاية والكمال والغاية اول فى التقدير آخر فى الوجود واما قوله عليه السلام كنت نبيا
وآدم بين الماء والطين فاشارة الى ماذكرناه فانه كان فى التقدير قبل تمام خلقة آدم
لانه لم ينشأ خلق آدم الا لينزع الصافى من ذريته ولا يزال يصطفى تدريجا الى ان بلغ
الكمال كمال الصفاء فقبل الروح القدسى المحمدى صلى الله عليه وسلم ولا يفهم هذا
الا بان يفهم للدار مثلا وجودان وجود فى ذهن المهندس ودماغه حتى كانه ينظر
الى صورة الدار ووجود خارج الذهن فى الاعيان والوجود الذهنى سبب للوجود
الخارجى العينى فهو سابق لامحالة فكذلك فاعلم ان الله تعالى يقدر اولا ثم يُوجِدُ على
وفق تقديره ثانيا وانما التقدير يرتسم فى اللوح المحفوظ كما يرتسم تقدير المهندس اولا
فى لوح او قرطاس فيصير الدار موجودة بكمال صورتها نوعا من الوجود يكون هو سببا
للوجود الحقيقى فكما ان هذه الصورة ترتسم فى لوح المهندس بواسطة القلم والقلم
يجرى على وفق العلم بل العلم يجريه فكذلك تقدير صور الامور الالهية يرتسم اولا
فى اللوح المحفوظ وانما ينتقش اللوح من القلم والقلم يجرى على وفق العلم فاللوح عبارة
عن موجود قابل لنقش الصور والقلم عبارة عن موجود منه تفيض الصور على اللوح
المنتقش فان حد القلم هو الناقش لصور المعلومات وحد اللوح هو المنتقش بتلك

الصور

الصور وليس من شرطه ان يكون جسما والجسمية لا تدخل فى حد القلمية وحقيقتها
وكذلك اللوحية بل روح القلمية واللوحية ماذكرناه والزائد عليه صورته لا معناه
ولا يبعد ان يكون قلم الله تعالى ولوحه لائقا باصبعه ويده وكل ذلك على ما يليق بذاته
والهيته فيقدس عن حقيقة الجسمية بل جملتها جواهر روحانية بعضها عالمة كاللوح
وبعضها معلمة كالقلم فان الله تعالى علم بالقلم فاذا فهمت معنى نوعى الوجود فقد كان
نبينا قبل آدم عليهما السلام بمعنى الوجود الاولى التقديرى دون الوجود الثانى
الحسى العينى تم الكلام فى الروح ومعناه (الى هنا من الرسالة المسماة بالنفخ
والتسوية) للامام الهمام حجة الاسلام ابى حامد الغزالى قدس الله روحه ونور ضريحه
(وبدأ خلق الانسان) يعنى آدم من طين ثم جعل نسله ذريته سميت به لانها تنسل منه
اى تنفصل من سلالة من ماء مهين ممتهن ثم سواه قومه بتصوير اعضائه على ما ينبغى
ونفخ فيه من روحه اضافه الى نفسه تشريفا واشعارا بانه خلق عجيب وان له شأنا له
مناسبة ما الى الحضرة الربوبية ولاجله قال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه
(من البيضاوى فى سورة السجدة) قوله ومناسبة ما الى الحضرة الربوبية اى انتساب
ولذا عداه بالى وحضرة مصدر بمعنى حضور والمراد المقام والمحضر والختم تأدبا على
ما عرف فى الاستعمال ووجه المناسبة اتصالها بالعالم العلوى وتجردها عن التجسم
وتصرفها قوله من عرف نفسه الخ ليس بحديث بل هو من كلام ابى بكر الرازى
كما ذكره الحفاظ وبعض الجهلة يظنه حديثا كما وقع فى بعض الموضوعات وقيل ليس
معناه ماذكر بل معناه من عرف نفسه وتأمل حقيقتها عرف ان له صانعا موجدا له
واليه الاشارة بقوله تعالى وفى انفسكم افلا تبصرون قلت ماذكره المصنف سبقه
اليه غيره وهو مناسب لكلام الحكماء والصوفية واللفظ يحتمله فتأمله شهاب (قال
الامام الرازى) فى الفصل العاشر من المقالة الثالثة من الكتاب السابع من المطالب
العالية فى تقرير الوجوه الاقناعية فى ان النفس تبقى بعد موت الجسد (الحجة الرابعة)
ان الانسان قد يرى اباه وامه فى المنام ويسألهما عن اشياء وهما يذكران جوابات
صحيحة وربما ارشداه الى دفين دَفَنَاهُ فى موضع لا يعلمه احد واقول انى حين كنت صبيا
فى اول التعلم وكنت اقرأ مسئلة حوادث لا اول لها رايت ابى فى المنام فقال
اجود الدلائل ان يقال الحركة انتقال من حالة الى حالة فهى تقتضى بحسب ماهيتها
كونها مسبوقة بالغير والازل ينافى كونه مسبوقا بالغير فوجب ان يكون الجمع بينهما
محالا واقول ظاهر ان هذا الوجه احسن من كل ماقيل فى هذه المسئلة وسمعت ان
الفردوسى الشاعر لما صنف كتابه المسمى بشاهنامه على اسم السلطان محمود بن
سبكتكين وانه ماقضى حقه كما يجب وما راعاه كما يليق بذلك الكتاب ضاق قلب
الفردوسى فرأى رستم فى المنام فقال له انك مدحتنى فى هذا الكتاب كثيرا وانا فى زمرة

الاموات فلا اقدر على قضاء حتك ولكن اذهب الى الموضع الفلانى واحفر فانك تجد فيه دفينا دفنته نحذه فكان الفردوسى الشاعر يقول ان رستم بعد موته كان اكثر كرما من محمود حال حياته وسمعت ايضا ان اصحاب ارسطاطاليس كلما اشكل عليهم بحث غامض ذهبوا الى قبره وبحثوا فى تلك المسئلة هنالك فكانت المسئلة تتضح والاشكال يزول وهذه الاحوال مما تفيد الظن ان نفوس الاموات باقية بعد موت ابدانها انتهى (فائدة) للنفس اربع دور كل دار اعظم من التى قبلها الاولى بطن الام وذلك الحصر والضيق والغم والظلمات الثلاث الثانية هذه الدار التى نشأت فيها واكتسبت فيها الخير والشر الثالثة دار البرزخ وهى اوسع من هذه الدار واعظم ونسبة هذه الدار اليها نسبة الدار الاولى الى هذه الرابعة الدار التى لادار بعدها دار القرار الجنة او النار والله ينقلها فى هذه الدور طبقا بعد طبق حتى يبلغها الدار التى لايصلح لها غيرها (تنبيه) قد شرف الله هذا البيت الشريف اعنى الهيكل الانسانى وجعله نظير العالم المحيط الاكبر معنى معنى وحرفا حرفا حتى كانه هو فما تفرق فى العالم الاكبر تجده مجموعا فيه من ملك وملكوت وكما ان فى الاكبر ماء ملحا وعذبا وزعاقا ومرا فذلك كله فى الانسان فالملح فى عينه والزعاق فى منخره والمر فى اذنيه والعذب فى فمه وكما ان فى الاكبر ترابا وماء وهواء ونارا ففى الانسان ذلك بعينه وكما ان فى الاكبر شمسا وقمرا ونجوما ففى الاصغر الروح المضيئة للجسد فالروح كالشمس وكما ان الشمس اذا غربت اظلم العالم فالروح اذا فارقت اظلم الجسد والعقل كالقمر كما ان القمر يستمد النور من الشمس وينقص ويزيد فالعقل تزيد قوته تارة وتنقص اخرى ونظير الخمسة فى البدن الحواس الخمس ونظير الجبال العظام والبحار العروق وكما ان فى البحر حيتانا مضطربة ففى الانسان اللسان المضطرب فى الفم وكما ان فى العالم رياحا اربعا شمالا وجنوبا وصبا ودبورا ففى الانسان اربع قوى جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة وكما ان فى العالم سباعا وشياطين وبهائم ففى الانسان الافتراس وطلب القهر والغلبة والغضب والحقد والحسد والفجور والاكل والشرب والنكاح وكما ان فى العالم ملائكة بررة ففى الانسان طهارة وطاعة واستقامة وكما ان فى العالم من يظهر للابصار ومن يخفى ففى الانسان ظاهر وباطن عالم الحس وعالم القلب فظاهره ملك وباطنه ملكوت وكما ان فى العالم سماء وارضا ففى الانسان علو وسفل فقابل بينهما تجد النسخة الالهية صحيحة ما اختل حرف ولا نقص معنى ولم تجد لها فى مقابلة الا الابد فهو متناهى الطرف الاخير واعلم ان اول ما خلق الله القلب لانه سرير الروح ومنصته ومدرسة المعرفة ونقاوة الصفوة ومنزل المحبة ومحل العلم والفهم والادراك والنور الفائض من خطاب فاعلم انه لا اله الا الله لا يتجلى فيه الا هو والاستقرار المتولد من وعد الا بذكر الله تطمئن القلوب لا يحصل الا فيه فلما كان هو المقصود فى الثواب والعقاب والوعد والوعيد والترغيب

والترهيب كان سلطان البدن المخلوق اولا ثم بنى له سبحانه منتزها عجيبا عاليا مشرفا فى ارفع مكان من هذه المدينة الانسانية سماه الدماغ وجعله منشأ الحس الذى هو الواسطة بين القلب وبين العالم العلوى وفتح له فيه طاقات وخوخات يشرف كل منها على ملكه وهى الاذنان والعينان والانف والفم ثم بنى له فى مقدم ذلك المنتزه خزانة سماها خزانة الخيال جعلها مستقر خباياه وموضع رفع ولاة الحس وفيها تخزن خبايا المبصرات والمسموعات والمطعومات والملموسات وما يتعلق بها ومن تلك الخزانة تكون المرآئى والاحكام النومية وبنى فى وسط هذا المنتزه خزانة الفكر ترتفع اليها المتخيلات فيقبل منها الصحيح ويرد الفاسد وبنى فى آخره خزانة الحفظ وجعل هذا الدماغ مسكن الوزير الذى هو العقل وشق له العين وجعل مقدار الابصار قدر عدسة ثم اظهر فى تلك العدسة صورة العالم مع اتساع اطرافها وتباعد اكنافها وجعل الحدقة مصونة بالاجفان لتسترها وتحفظها وتصقلها وتدفع الاقذاء عنها وجعل الاجفان سودا ليجتمع النور المعين للابصار وجعل لتحريك الحدقة اربعا وعشرين عضلة لو نقصت واحدة لاختل ذلك وجعل الاجفان متحركة الى الانطباق ابدا بغير اختيار الانسان لتصير الحدقة نقية صافية عن الكدورات فانها بمنزلة المرآة وهى لا تنفع الا اذا كانت فى غاية الصقالة وشق الاذنين واودعهما ماء مرا ليعين على ادراك السمع ويمنع الهوام عن دخول الاذن وحوطها بالصدفة ليجتمع الصوت فترده الى الصماخ وجعل فيها انحرافا واعوجاجا لتطول المسافة فاذا دخلها شئ من الهوام تكثر حركته فيتنبه الانسان ويسعى فى اخراجه قبل تمكنه وجعل العينين مقدمتين والاذنين مؤخرتين لان العين تدرك الاجسام والاعراض وهى ادلة وجود الصانع والاذن تسمع الكلام والدلائل العقلية مقدمة على السمعية ورفع الانف فى وسط الوجه باحسن شكل وفتح مَنْخِرَيْه واودعهما حاسة الشم ليستنشق الهواء البارد ويستغنى عن فتح الفم ابدا وجعل تجويفه واسعا ليحصر الهواء فيه فينكسر برده قبل وصوله للدماغ ثم للقلب وليجلب هواء كثيرا فان النفس لو انقطع عن الانسان لحظة مات والقصد الاصلى بالنفس اتصال الهواء البارد للقلب وباخراجه دفع الفضلة الفاسدة منه وجعل الفم آلة لتحصيل مصالح الروح واودع فيه اللسان المعرب عما فى القلب وجعل فيه وفى الحنجرة والشفتين مقاطع ومخارج للحروف المؤدية للمعانى وخلق الحناجر مختلفة الاشكال ضيقا وخشونة وملاسة لتختلف الاصوات فلا يتشابه صوتان البتة فكما حصل الامتياز بين الاشخاص بالقوة الباصرة حصل بالسامعة فجعل فيه الاسنان لتعين على مقاطع الاصوات فتحدث الحروف المختلفة بسببها ولتكون آلة للقطع والكسر والطحن وجعل المقدمة حادة عريضة الرؤس لتكون كالسكين والانياب مستديرة الرؤس خشنة كالرحى للطحن ولو قدر كون الاضراس

مقدمة والرباعيات مؤخرة بطلت المنافع وزين الفم بالاسنان فبيضها ورتب صفوفها
كانها الدر المنظوم وخلق الشفتين تحسينا للشكل وليقيم بهما مخارج الحروف وجعل
الاذن بلا حجاب ولا باب وخلق اللسان وراء مابين الاسنان والشفتين تنبيها على انه
يجب كون استماع الكلام اكثر وجعل الفم معدنا للرطوبة العذبة اللعابية فاذا طحن
الطعام باسنانه امتزج اللعاب فوصل اثر الطعام اللذيذ حالا ولولا اللعاب تعذر مضغ
الطعام وعسر بلعه فسبحان المصور انظر الى وجهك مع صغره وضع فيه اربعة بحار
مختلفة الطبائع والطعم فجعل الاذن مملوة ماء مرا لئلا يدخلها شئ من الحشرات
كامر والعين مملوة ماء ملحا لئلا تتطرق العفونة الى ذلك الشحم والفم ماء عذبا لجد
الطعم والانف ماء غصيا زعاقا متغيرا لانه مصب فضلات الدماغ وخلق اليدين للطلب
والرجلين للهرب ولو ذهبنا نذكر تفاصيل ذلك وتكلمنا على بقية البدن لضاقت
الانفاس وامتلاء القرطاس فسبحان من له فى كل شئ حكمة من شرح قصيدة النفس
للمناوى (اعلم ان الغرض) من اتصال النفس بالبدن تحصيل المطالب التى يمكنها
تحصيلها من الاطلاع على حقائق الاشياء بقدر ما يمكنها لان النفس فى مبدأ الفطرة
خالية عن جميع المعقولات ولذلك سميت فى تلك الحالة بالعقل الهيولانى تشبيها
بالهيولى الخالية عن جميع الصور المستعدة لها فانها مستعدة لاكتساب المطالب
العقلية قابلة للارتسام بالصور القدسية لكنها متفاوتة فى ذلك وهى مع ذلك على اربع
مراتب احداها مرتبة الفائزين بالمطالب العقلية والكمالات البشرية من معرفة
الصانع والوقوف على حقائق الاشياء بقدر الطاقة الثانية مرتبة النفوس التى لم يرتسم
فيها المطالب ولا اضدادها وهم فى سعة من رحمة الله واليهم اشار المصطفى صلى الله عليه
وسلم بقوله (اكثر اهل الجنة البله) وقال الناظم البله اذا تنزهوا خلصوا من البدن
الى سعادة تليق بهم وقال البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء الثالثة مرتبة
النفوس الجاهلة التى ارتسمت فيها نقائض المطالب الحقة المطابقة لما فى نفس الامر
لكن لا تكون راسخة فيها بل تزول عنها بسبب من الاسباب فيحصل لهؤلاء ايضا
ما حصل لمن قبلهم من السعادة الاخروية اللائقة بهم الرابعة مرتبة الاشقياء وهم
الذين انتقشت نفوسهم بالصور المضادة للامور الواقعة فى نفس الامر وهم الذين
اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وهؤلاء بالنسبة للاقسام المتقدمة قليل
جدا كما اشار فى الاشارات بقوله لا يقعن عندك ان السعادة فى الاخرة نوع ولا انها
لا تنال الا باستكمال العلم وان كان ذلك يجعل نوعها اشرف ولا ان تفاريق الخطايا
باتكة اى قاطعة لعصمة النجاة انما يهلك الهلاك السرمدى ضرب من الجهل وانما
يعرض للعذاب ضرب من الرذيلة وذلك فى اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من
يجعل النجاة وقفا على عدد مصروفة عن اهل الجهل والخطايا الى الابد واستوسع

رحمة الله هذا كله قال الطوسى دل به على ان ما عدا الجهل والرذيلة اما يقتضيان شقاوة
منقطعة او لا يقتضيان شقاوة اصلا قال الامام الرازى لما كان ربما يخطر بالبال
ان سبب السعادة الاخروية ليس الا العلوم فالنفوس الخالية عنها لا يكون لها شئ
من السعادة فيكون الغالب على النفوس ان تكون معطلة لا يكون بين وجودها
وعدمها فرق اشار الى دفعه بذلك والذى يقتضى العذاب المخلد العقائد الرديئة واما
الاخلاق الرديئة فتوجب العذاب مدة ثم يؤول الامر الى خلاص النفس الى سعة
الرحمة فاذا قوبل ما وصل اليه من العذاب المنقطع الحاصل اولا بالسعادة الابدية
الحاصلة ثانيا كانت الغلبة للسعادة على انه ليس كل خلق ردئ يوجب العذاب بل
موجبه هو الخلق المتمكن فى النفس تمكنا غالبا ولا شك ان ذا ليس بغالب بل نادر فمن
اعتقد ان الناجى ليس الا من عرف الحق بالبراهين وكان نقيا عن الاوزار كما تقوله
المعتزلة يلزمه ان يكون اهل النجاة فى غاية القلة ولا كذلك بل النفوس الخالية
عن العقائد الباطلة من اهل السعادة والنفوس الاثمة سيخلصون الى السعادة
وحينئذ فالغالب اهل النجاة واما الاشقياء فمحصورون فى اقل الاشخاص واذا كان
كذلك ظهر الغرض لان الغرض المطلوب للنفوس حصل للاغلب ووصلوا
الى الكمال وان بقيت فئة منهم فى عذاب القبر واما نفوس الاشقياء الاشرار فلقلتها
ساقطة عن الاعتبار فكانها بالقياس الى الفائزين الابرار بمنزلة شر قليل واقع بين
خير كثير ولا يليق بالصانع الحكيم ترك خير كثير بشر قليل الا ترى الى قول السهروردى
خير كثير يلزمه شر قليل لا يجوز على رحمة المبدع اهماله لان فى ترك خير كثير يلزمه شر
قليل شرا كثيرا كالنار فيها منافع كثيرة وان كان يلزمها احيانا حريق ثوب فقير لا يقال
فهلا خلق هذا القسم بريئا من الشر لانا نقول هذا سؤال فاسد كانه قيل لم لا جعل
الماء غير الماء والنار غير النار فاهمال للصالح الكلية والخيرات الكلية بشر جزئى لا يجوز
الم تر ان الحكمة توجب قطع عضو لسلامة بدن والمبدأ الاول لا يفعل الاشياء لغرض
والعالى لا يعمل للسافل فالحق تعالى لا غرض له فى الصنع والاشياء ما لم تلزم لا تكون
وانما يطول حديث الخير والشر من يظن ان حركات الافلاك وسلاسل الاسباب
كانت لمصلحة الانسان او لترقية زيد وعمرو بل هذه لوازم ممن لا يلتفت اليها وقد نبهنا
ان الوجود لا يصح ان يكون اتم مما هو عليه والممتنع غير مقدور ولو كان للبارى غرض
ما ثبت فضله وقد قال ولكن الله ذو فضل على العالمين وليس البارى جل شأنه مشتغل
الذات بان يعمى ارملة او يهمل رضيعا باماتة مرضعته او يهتك ستر ربات الستر بل هى
لوازم مقدرة لحركات كلية كما يشهد به وكل شئ عنده بمقدار انتهى وبعد كله عرف
ان الاشقياء فى غاية الندرة بالنسبة للسعداء ورحمته وسعت كل شئ على انه قد جاء
فى بعض الآثار ما يدل على اخلاص الكل آخرا وان النار تفنى ويزول عذابها

دون الجنة قال ابن تيمية نقل ذلك عن عمر وابن مسعود وابى هريرة وابى سعيد
وغيرهم واخرج عبد بن حميد باسنادين رجالهما ثقات لولبث اهل النار فى النار كعدد
رمل عالج لكان لهم على ذلك يوم يخرجون فيه وتداوله ائمة غير مقابلين له بالانكار
قال اعنى ابن تيمية وانما ارادوا جنس اهل النار الذين هم اهلها اما قوم اصيبوا بذنوبهم
فقد علموهم انهم وغيرهم لا يلبثون قدر رمل عالج ولا قريبا منه ولفظ اهل يختص بمن
عدا المؤمنين كما يشير اليه عدة احاديث ولا يناقضه خالدين فيها وماهم منها بمخرجين
بل ما اخبر به الحق هو الحق الذى لا يقع خلافه لكن اذا انقضى اجلها وفنيت
كما تفنى الدنيا لم يبق نار فلم يبق عذاب وورد فى عدة طرق عن ابن عمر رضى الله عنهما
ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه ابوابها ليس فيها احد وذلك بعد ما يلبثون فيها احقابا
وجاء نحوه عن ابن مسعود رضى الله عنهما واخرج عبد بن حميد عن الشعبى جهنم
اسرع الدارين عمرانا واسرعهما خرابا واخرج ابن مردويه عن جابر رفعه فى قوله تعالى
فاما الذين شقوا ففى النار الاية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان شاء الله ان يخرج
اناسا من الذين شقوا من النار فيدخلهم الجنة فعل ورد ذلك بان الاجماع على خلافه
واعترض بانه انما يظن الاجماع من لم يعرف النزاع وقد عرف قديما وحديثا والذى دل
عليه القرءآن ان الكفار يخلدون فى النار ابدا وانهم غير خارجين منها وانهم لا يفتر عنهم
عذابها وانهم لا يموتون فيها وان عذابهم فيها مقيم وذلك كله لا نزاع فيه بين المسلمين وانما
النزاع فى شئ آخر وهو انه هل النار ابدية او مما كتب عليها الفناء والنصوص دالة على
انهم لا يخرجون منها ما دامت باقية كما يخرج اهل التوحيد منها مع بقائها وفرق بين
من يخرج من الحبس وهو محبس على حاله وبين من يبطل حبسه بخراب المحبس حكى
ذلك كله ابن القيم واطنب فيه ورفع قوادحه فى نحو كراسة والذى نعتقده ما عليه
هداة الامة وجمهور الائمة ان النار لا تفنى ولا يزول عذابها ووافق ابن القيم على نحو
ما زعمه جمع من الصوفية قال العفيف التلمسانى اذا بلغ الانتقام الغاية انقلب رحمة
وقام المصطفى صلى الله عليه وسلم لجنازة فقالوا انه يهودى فقال اليس الملك معها
اليست نفسا قال فى الفتوحات هذا ارجى ما تمسك به اهل الله اذا لم يكونوا من اهل
الكشف ولا التعريف الالهى فى شرف النفس الناطقة وان صاحبها وان شقى بدخول
النار فهو كما يشقى هنا بامراض النفس والعلل والهموم فان ذلك كله غير مؤثر
فى شرفها اذا كانت من العالم الاشرف فقيامه لها لكونها نفسا اى لذاتها وهذا
يؤذن بتساوى النفوس وفى رسالة القشيرى عن بعض الصلحاء انه ذم من رأى نفسه
خيرا من فرعون قال وهذه مسئلة من اعظم المسائل تؤذن بشمول الرحمة وعمومها
لكل نفس وان عمرت النفوس الدارين ولابد من عمارة الدارين كما ورد ان الله
سيعامل النفوس بما يقتضيه شرفها بسبب لا يعلمه الا اهل الله فانه من الاسرار

المخصوصة بهم فكما ان الحد يجمعهم كذلك المقام يجمعهم لذاتهم ان شاء الله
قال الله تعالى فى الذين شقوا ان ربك فعال لما يريد ولم يقل عطاء غير مجذوذ كما قال
فى السعداء ورحمته سبقت غضبه ووسعت كل شئ منة واستحقاقا وبالاصل كل ذلك
منه فانه الذى كتب على نفسه الرحمة الى هنا كلام ابن عربى وقد قلنا لك ان اعتقادنا
ما عليه الجماعة من اهل الفقه والحديث ان النار لا تفنى وان اهلها لا يخرجون
منها (فائدة) فى المصون المنسوب الى حجة الاسلام ان فى التوراة ان اهل الجنة يمكثون
فى النعيم خمسة عشر الف سنة ثم يصيرون ملائكة وان اهل النار كذا او زيد ثم يصيرون
شياطين وفى الانجيل ان الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون
ولا يتوالدون وفى القرءآن ان الناس يحشرون كما خلقهم الله اول مرة انتهى من شرح
قصيدة النفس للمناوى عليه رحمة البارى (فى بيان اشتغال النفوس البشرية بالدعاء
والتضرع هل يعقل ان يكون فيه فائدة ام لا) من الناس من انكر هذه التأثيرات
واحتج على صحة هذا الانكار بوجوه الحجة الاولى ان الممكنات باسرها منتهية الى ذات
واجب الوجود فان اقتضى شئ من لوازم ذات واجب الوجود حدوث ذلك الشئ
وجب ان يحصل سوآء وجد ذلك الدعاء اولم يوجد وان لم يوجد فى لوازم ذات واجب
الوجود ما يوجب حصول ذلك الاثر لم ينتفع بالدعاء اصلا الحجة الثانية ان المعترفين بنفاذ
علم الله تعالى فى جميع المحدثات قالوا ذلك الشئ ان كان معلوم الوقوع وقع ولا حاجة
الى الدعاء وان كان معلوم اللاوقوع لم يقع ولا فائدة فى الدعاء الحجة الثالثة ان مبادى
حدوث الحوادث فى هذا العالم ليست الا العلل العالية الفلكية فلو قلنا انه قبل الدعاء
ما كانت تلك الحوادث توجد وبعد الدعاء تدخل فى الوجود لكنا قد اثبتنا للنفوس
البشرية على ضعفها نوعا من التأثير فى العلل العالية وذلك بعيد جدا الحجة الرابعة
ان الاسباب العالية اما ان تكون تاثيراتها بالايجاب والطبع او بالقصد والاختيار
فان كان الاول لم يكن فى الدعاء فائدة وان كان الثانى فعلم تلك الاسباب العالية الفعالة
العلامة بمصالح هذا العالم اكمل واتم واوفى من علم البشر فان كان الاصلح حصول ذلك
الشئ فتلك العلل العالية لا تخل به البتة وان كان الاصلح عدم ذلك الشئ كان طلب
تحصيله بالدعاء جهلا وحكمة العلل العالية تمنعها عن الاقدام على فعل ما لا
ينبغى الحجة الخامسة ان الاسباب الفلكية العالية ان كانت فاعلة لذلك الفعل لم يكن
فى هذا الدعاء فائدة وان كانت ممتنعة عن ذلك الفعل كان اشتغال هذا الانسان بطلب
تحصيل ذلك الفعل يجرى مجرى المنازعة مع الاسباب الفلكية والضعيف اذا قاوم
القوى لم يستفد منه الا المقت والرد والحرمان الحجة السادسة ان المشتغل بالدعاء اما
ان يكون قد حصل فى قلبه نوع من المكاشفات الروحانية اولم يحصل ذلك فان لم يحصل
ذلك كان ذلك الدعاء مجرد تحريك اللسان ولا فائدة فيه الا تكثير الهذيان وان حصل

فيه ذلك الكشف قويا تاما صارت النفس مستغرقة فى تلك الاضوآء والانوار فحينئذ لا يتفرغ القلب لطلب النصيب والمقصود وان كان الكشف ضعيفا بحيث تبقى النفس مع ذلك المقدار من الكشف طالبة لهذه الاغراض الخسيسة راغبة فى تحصيلها كانت القوة الحاصلة من تلك المكاشفة ضعيفة جدا وحينئذ لا تفيد شيأ الحجة السابعة ان الدعاء يجرى مجرى تنبيه الغافل واعلام الجاهل فكانه يقول لمعبوده تركت الجود والفضل والرحمة فانا اعلمك ان الاولى فعله ولا شك ان هذا مبالغة فى سوء الادب الحجة الثامنة ان من حضر فى مجلس السلطان القاهر فان الادب يقتضى ان لا يشافهه بالطلب فرعاية هذا الادب فى حضرة الجلال اولى الحجة التاسعة ان العلل العالية منزهة عن البخل موصوفة بالجود وافاضة الرحمة فامتناعها عن ذلك قبل الدعاء يدل على امتناعها فى انفسها اما بحسب الامتناع الذاتى او لاجل انها على ضد المصلحة العامة الحجة العاشرة اتفق جمهور ارباب الرياضات على ان الرضى بالقضاء باب الله الاعظم والاقدام على الدعاء خوض فى التصرف من غير الاذن والسكوت باللسان وبالقلب هو الرضى فوجب ان يكون هو المنهج الاكمل والطريق الافضل فبهذا البيان شبهات المنكرين للدعاء واما المعترفون بان الاشتغال بالدعاء طريق نافع ومنهج مستقيم فقد ذكروا فيه فوآئد الفائدة الاولى ان النفس بمقتضى جوهرها مجبولة على حب اللذات الجسمانية والاغراض العاجلة واما الاعراض عن هذه الطريقة والاقبال على معرفة الله بالكلية على خلاف عادتها وعلى مناقضة فطرتها اذا عرفت هذا فنقول الداعى اذا اعتقد ان له فى الدعاء غرضا فلاجل تحصيل ذلك الغرض تتوجه النفس الى جانب جلال الله ويصر ويلح وذلك الاصرار والالحاح يوجب استغراق النفس فى الاقرار بكمال قدرة الله ونفاذ مشيئته فى جميع اجزآء العالم الاعلى والاسفل فبهذا الطريق تحصل للنفس هذه السعادة وكلما كانت المواظبة على هذه الطريقة اكثر كان الانقطاع عن العالم الاسفل اكثر والانجذاب الى العالم الاعلى اتم ولا شك ان لهذه الحالة منفعة عظيمة شريفة فى الاشتغال بالدعاء الفائدة الثانية لا شك انه كما يعتبر فى حصول الاثر حال الفاعل فكذلك يعتبر حال القابل وايضا فتأثيرات تلك العلل فى حوادث هذا العالم لا شك انها موقوفة على شرآئط حادثة والا لدامت الاثار لدوام تلك المؤثرات اذا عرفت هذا فنقول انه لا يمتنع ان يكون تكيف نفس الداعى بالكيفية الحاصلة عند الدعاء كان شرطا لفيضان تلك الاثار من تلك العلل العالية فعند حصول هذه الحالة تحدث تلك الاثار من تلك العلل العالية ولا يمتنع ان يقال ايضا ان نفس الداعى عند الاستغراق فى الدعاء يظهر فيها نور من انوار العالم اى عالم الغيب واثر من آثار تلك الارواح القاهرة

وحينئذ

وحينئذ يقوى جوهر النفس البشرية ويحصل لها استعلاء فى تلك الحالة بواسطة تلك القوة والقدرة ويحصل ذلك الحادث المطلوب الفائدة الثالثة انا قد ذكرنا ان لكل واحدة من هذه النفوس البشرية روحا من الارواح العالية الفلكية وتكون هذه النفوس البشرية بالنسبة الى تلك الارواح كالاولاد بالنسبة الى الاب وكالعبيد بالنسبة الى المولى فاذا اخذت النفس فى التصفية عن العلائق الجسدانية ثم بالغت فى الدعاء والتضرع انجذبت هذه النفس الى تلك الروح الفلكى الذى هو الاصل والمعدن والمنبع وبسبب ذلك الانجذاب والاتصال يحصل فى جوهر هذه النفس البشرية قوة وقدرة وسلاطة على هيولى العالم الاسفل فحينئذ تحصل آثار عجيبة واحوال غريبة اذا عرفت هذا فنقول اجتماع الجمع العظيم على الدعاء الواحد فى المقصود الواحد قوى تأثيرا من اقدام الشخص الواحد على ذلك العمل لان عند الاجتماع تنضم المؤثرات الكثيرة بعضها الى البعض فيكون التأثير اقوى لا محالة وقد ضرب العلماء لهذا امثلة فقالوا القرانات مرتبة على اربع مراتب القران الاصغر والاوسط والاكبر والاعظم والسبب فى هذا التفاوت انه كلما كانت الكواكب اكثر وكان قرب بعضها من بعض اتم كان التأثير اقوى فلهذا السبب امرت الشريعة الحقة بترتب الاجتماعات على اربع مراتب فاولها اداء الصلاة الخمس فى الجماعات لان القوم اذا اجتمعوا حصلت من تلك الجمعية آثار لا تحصل عند الانفراد وثانيها صلاة الجمعة فى الجماعات لان القوم اذا اجتمعوا فى الجمعة فان الجمعية هنالك اتم واكثر فلا جرم تكون قوتها اكمل وافضل وثالثها صلاة العيد والجمعية فيها اكثر واتم مما فى صلاة الجمعة ورابعها وهو القران الاعظم اجتماع اهل العالم فى موقف الحج فان الجمع العظيم من اهل المشرق والمغرب يجتمعون فى ذلك الموقف ويوجهون افكارهم واذهانهم الى استنزال الرحمة وطلب المغفرة من الله فلا جرم يحصل فيه من التأثير ما لا يحصل من سائر الوجوه ولهذا الباب شرآئط كثيرة سنذكرها فى شرح السحر المبنى على الاوهام وتصفية النفوس فهذا ما يمكن شرحه باللسان ومن خاض فى هذا الطريق وجد فيه من انواع الفوآئد ما لا يمكن ذكره باللسان ولا شرحه بالاقلام والهادى الى الحق ليس الا الملك العلام من المطالب العالية للفخر الرازى (قال الامام الرازى) فى سورة البقرة عند تفسير قوله تعالى واذا سألك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداعى اذا دعان فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى لعلهم يرشدون بعد ما ذكر حقيقة الدعاء وفائدته فى التفسير الكبير المسئلة الثالثة فى الاية سؤال مشكل مشهور وهو انه تعالى قال ادعونى استجب لكم وقال فى هذه الاية اجيب دعوة الداعى اذا دعان وكذلك قال امن يجيب المضطر اذا دعاه ثم انا نرى الداعى يبالغ فى الدعاء والتضرع فلا يجاب والجواب ان هذه الاية وان كانت مطلقة الا انه وردت اية اخرى مقيدة وهى قوله

تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء ولا شك ان المطلق محمول على المقيد ثم تقرير المعنى فيه من وجوه احدها ان الداعى لابد وان يجد من دعائه عوضا اما اسعافا بطلبته التى لاجلها دعا وذلك اذا وافق القضاء فان لم يساعده القضاء يعطى سكينة فى نفسه وانشراحا فى صدره وصبرا يسهل معه احتمال البلاء الحاضر وعلى كل حال فلا يعدم فائدة دعائه وهو نوع من الاستجابة وثانيها ما روى القفال فى تفسيره عن ابى سعيد الخدرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة المسلم لا ترد الا باحدى ثلاث ما لم يدع باثم او قطيعة رحم اما ان يجعل له فى الدنيا واما ان يدخر فى الاخرة واما ان يصرف عنه من السوء بقدر ما دعاه وهذا الخبر تام البيان فى الكشف عن هذا السؤال لانه تعالى قال ادعونى استجب لكم فاذا استجاب له ولو فى الاخرة كان الوعد صادقا وثالثها ان قوله ادعونى استجب لكم يقتضى ان يكون الداعى عارفا بربه والا لم يكن داعيا له بل لشئ متخيل لا وجود له البتة فثبت ان شرط الداعى ان يكون عارفا بربه ومن صفات الرب سبحانه انه لا يفعل الا ما وافق قضاءه وقدره وعلمه وحكمته فاذا علم العبد ان من صفته هكذا استحال منه ان يقول بقلبه وبفعله يا رب افعل الفعل الفلانى لا محالة بل لابد وان يقول افعل هذا الفعل ان كان موافقا لقضائك وقدرك وحكمتك وعند هذا يصير الدعاء الذى دلت الاية على ترتيب الاجابة عليه مشروطا بهذه الشريطة وعلى هذا التقدير يزول السؤال ورابعها ان لفظ الدعاء والاجابة يحتمل وجوها كثيرة احدها ان يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والثناء على الله كقول العبد يا الله لا اله الا انت وهذا يسمى دعاء لانك دعوت الله ثم وحدته واثنيت عليه فهذا يسمى دعاء بهذا التأويل ولما سمى هذا المعنى دعاء سمى قبوله اجابة لتجانس اللفظ ومثله كثير وقال ابن الانبارى اجيب عن الاشكال المذكور بوجوه الاول ان اجيب ههنا بمعنى اسمع لان بين السماع والاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الاخر كقولنا سمع الله لمن حمده اى اجاب الله فكذلك ههنا قوله اجيب دعوة الداعى اذا دعان اى اسمع تلك الدعوة فاذا حملنا قوله تعالى ادعونى استجب لكم على هذا الوجه زال الاشكال وثانيها ان يكون المراد من الدعاء التوبة عن الذنوب وذلك لان التائب يدعو الله عند التوبة واجابة الدعوة بهذا التفسير عبارة عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه لا اشكال ايضا وثالثها ان يكون المراد من الدعاء العبادة قال عليه السلام الدعاء هو العبادة ومما يدل عليه قوله تعالى وقال ربكم ادعونى استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين فظهر ان الدعاء ههنا هو العبادة اذا ثبت هذا فاجابة الدعاء بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمن للمطيعين من الثواب كما قال ويستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات من فضله وعلى هذا الوجه لا اشكال ورابعها ان تفسير

الدعاء ان يطلب العبد من ربه حوائجه فالسؤال المذكور ان كان متوجها على هذه التفسيرات الثلاثة المتقدمة فقد ثبت ان الاشكال زائل وان كان متوجها على هذا التفسير فقد عرفت جوابه فى اول المسئلة انتهى من التفسير الكبير اجيب دعوة الداع اذا دعان تقرير للقرب ووعد للداعى بالاجابة بيضاوى قوله ووعد للداعى بالاجابة اى فى الجملة على ما عليه كلمة اذا لا كليا فلا حاجة الى ما قالوا من ان اجابة الدعوة غير قضاء الحاجة فالاجابة ان يقول الرب لبيك يا عبدى وهذا موعود موجود لكل مؤمن عبد الحكيم

(فى بيان كيفية الانتفاع بزيارة الموتى والقبور)

سألنى بعض اكابر الملوك وهو الملك محمد بن سام بن الحسين الغورى وكان رجلا حسن السيرة مرضى الطريقة شديد الميل الى العلماء قوى الرغبة فى مجالسة اهل الدين والعقل فكتبت له فيه رسالة وانا اذكرههنا ملخص ذلك الكلام فنقول الكلام فيه مبنى على مقدمات المقدمة الاولى انا قد دللنا على ان النفوس البشرية باقية بعد مفارقة الابدان المقدمة الثانية ان تلك النفوس التى فارقت ابدانها اقوى من هذه النفوس المتعلقة بالابدان من بعض الوجوه وهذه النفوس اقوى من تلك من وجه آخر اما ان النفوس المفارقة اقوى من هذه النفوس من بعض الوجوه فهو ان تلك النفوس لما فارقت ابدانها فقد زال الغطاء والوطاء وانكشف لها عالم الغيب واسرار منازل الاخرة فصارت العلوم التى كانت برهانية عند التعلق بالابدان ضرورية بعد مفارقة الابدان وكانت تلك النفوس الروحانية حين كانت النفس بدنية تحت غبار وبخار فلما زال البدن اشرقت تلك النفوس وتجلت وتلالات فحصل للنفوس المفارقة عن الابدان بهذا الطريق نوع من الكمال واما ان النفوس المتعلقة بهذه الابدان اقوى من تلك النفوس المفارقة من وجه آخر فلان آلات الكسب والطلب باقية لهذه النفوس فهذه النفوس بواسطة الافكار المتلاحقة والانظار المتعاقبة تستفيد فى كل يوم علما جديدا وبحثا زائدا فهذه الحالة غير حاصلة للنفوس المفارقة المقدمة الثالثة ان تعلق النفوس بابدانها تعلق يشبه العشق الشديد والحب التام ولهذا السبب ان كل شئ يطلب تحصيله فى الدنيا فانما يطلب ليتوصل به الى ايصال الخير والراحة الى هذا البدن واذا ثبت هذا فاذا مات الانسان وفارقت النفس هذا البدن فذلك الميل يبقى وذلك العشق لا يزول الا بعد حين فتبقى تلك النفس عظيمة الميل الى ذلك البدن عظيمة الانجذاب اليه لا سيما على المذهب الذى نصرناه من ان النفوس الناطقة مدركة للجزئيات وانها تبقى موصوفة بهذا الادراك بعد موت البدن فاذا عرفت هذه المقدمات فنقول ان الانسان اذا ذهب الى قبر انسان قوى النفس كامل الجوهر شديد التأثير ووقف هناك ساعة تأثرت نفسه من

تلك التربة وحصل لنفس هذا الزآئر تعلق بتلك التربة وقد عرفت ان لنفس ذلك الميت
تعلقا بتلك التربة ايضا فحينئذ يحصل لنفس هذا الزآئر الحى ولنفس ذلك الانسان
الميت ملاقاة بسبب اجتماعهما على تلك التربة فصارت هاتان النفسان شبيهتين
بمرءآتين صقيلتين وضعتا بحيث ينعكس الشعاع من كل واحدة منهما الى الاخرى
فكل ما حصل فى نفس هذا الزآئر الحى من المعارف البرهانية والعلوم الكسبية
والاخلاق الفاضلة من الخضوع لله تعالى والرضى بقضاء الله ينعكس معه نور الى روح
ذلك الانسان الميت وكل ما حصل فى نفس ذلك الانسان الميت من العلوم المشرقة
والاثار القوية الكاملة فانه ينعكس منها نور الى نور هذا الزآئر الحى وبهذا الطريق
تصير تلك الزيارة سببا لحصول المنفعة والبهجة العظمى لروح الزائر ولروح المزور فهذا
هو السبب الاصلى فى شرعية الزيارة ولا يبعد ان يحصل فيها اسرار اخرى ادق واحق
مما ذكرناه وتمام العلم بالحقائق ليس الا عند الله تعالى من المطالب العالية للامام
الهمام فخر الدين الرازى رحمه الله عليه رحمة واسعة (دربيان تاريخ عالم منقول
از نسخهٔ وفائى منجم استرابادى) دركتب حكماء مسطور است كه بزعم فارسيان
ايام وشهور سال تاريخ عالم مبنى برادوار است واعظم ادوار سيصد وشصت هزار سال
شمسى است وارقامش اينست ٣٦٠٠٠٠ وكويند بر سر هر دورى در اول حمل
اجتماع كوكب واقع شود ودر زيج الغ بك مسطور است كه تسيرات وفردارات
وانتهاءات ازدلائلى كه تعلق بطالع عالم دارد بقول احكاميان در مبدأ ايام عالم در اول
نقطهٔ حمل بوده است * پس برين تقدير از ان سيصد وشصت هزار سال اين دور عالم كه
ابتداى وجود عالمست تا زمان اين تاليف كه سنه سبع عشرة والف هجريست
صد وهشتاد وچهار هزار سال وهفتصد ودو سال كذاشته است وارقامش اينست
١٨٤٧٠٢ وصد وهفتاد و پنج هزار ودويست ونود و هشت سال ازين دور باقيست
وارقامش اينست ١٧٥٢٩٨ ودرميان اهل خطا وايغور مدار سال عالم مبنى
برادوار شانك دن است وهر دنى ده هزار سالست وايشان دور عالم را سيصد
وشصت هزار دن كويند وارقامش اينست ٣٦٠٠٠٠ وباعتقاد اهل خطا از ابتداى
افرينش تا مبدأ سال اول دور شانك دن هشت هزار وهشتصد وشصت وسه دن
كذاشته است واز دن ناقصه تا اين زمان نه هزار ونهصد وهفتاد وهشت سال
تمام كذشته است وبه بيست ودو سال ديكر اين دور نيز تمام ميشود كه هشت هزار
وهشتصد وشصت وچهار دن از دور شانك دن تمام شود ارقامش اينست ٨٨٦٤
ومحاسبان عرصهٔ هند صد هزار را يك لك شمرند وصد لك را كرور كويند وصد
كرور را ازلوح كويند پس برين حساب از مبدأ اول سال شانك دن كه ابتداى
آفرينش عالمست هشت كرور وهشتاد وشش لك وسى ونه هزار ونه صد وهفتاد

وهشت

وهشت سال كذشته است وارقامش اينست ٨٨٦٣٩٩٧٨ وسيصد وپنجاه ويك
كرور ويك لك وسيصد وشصت هزار وبيست ودو سال از دور شانك دن باقيست
وارقامش اينست ٣٥١١٣٦٠٠٢٢ چنانچه اكر سالهاى ماضى ومستقبل را
باهم جمع كنى سيصد وشصت وهزار دن كه هر دنى ده هزار سال است حاصل شود كه
سيصد وشصت كرور سال باشد كه ارقامش اينست ٣٦٠٠٠٠٠٠٠٠ واعتقاد
حكماى هند چنانست كه از بدو وجود عالم تا حال كه بحساب تاريخ ديوانى بهامنه
بهزار وششصد وپنجاه وسه سال رسيده كه مطابق هزار وهفتده هجريست
چهارصد وسى ودو كرور ويك لك ودو هزار وسيصد وسه سال كذشته است برين صفت
٤٣٢٠١٠٢٣٠٣ وباقى ادوار بهامنه معلوم نيست ودر تاريخ ناكنى الناصر
الحسينى از صاحب جامع المعارف نقل است كه از ابتداى خلقت آدم تا طوفان
نوح عليهما السلام دو هزار ودويست وچهل ودو سال واز طوفان تا وفات نوح
سيصد وپنجاه واز نوح تا ابراهيم عليهما السلام دو هزار ودويست وچهل وشش واز
ابراهيم تا موسى عليهما السلام هفت صد سال وتا داود عليه السلام پانصد واز داود
تا عيسى عليه السلام يكهزار وصد سال واز عيسى تا ولادت خاتم الانبياء عليه افضل
التحايا ششصد وبيست سال وبرين تقدير از هبوط آدم تا ولادت خير المرسلين
هفت هزار وهفتصد وپنجاه وهفت سال باشد ودر تاريخ يهود از فوت آدم تا زمان نوح
هزار وپنجاه واز نوح تا ابراهيم هشتصد ونود وچهار سال واز ابراهيم تا موسى پانصد
واز موسى تا سليمان عليه السلام چهارصد وهشتاد واز سليمان تا اسكندر پانصد
وبيست وچهار واز اسكندر تا هجرة خاتم الانبياء عليه من الصلوات ازكاها نهصد
وبيست وچهار سال وابو الحسن عبد الله بن مسعود در تاليف خود آورده كه
از هبوط آدم تا طوفان دو هزار ودويست وپنجاه وشش سال واز طوفان تا مولد
ابراهيم هزار وهفتاد ونه واز ابراهيم تا خروج بنى اسرائيل از تيه پانصد وشصت وپنج
سال واز خروج تا بناء بيت المقدس ششصد وپنجاه وشش واز بناء تا مولد اسكندر
هفتصد ونوازده واز ان تا مولد مسيح ششصد وهفتاد سال واز مولد مسيح تا ولادت
پيغمبر ما عليه السلام پانصد وبيست سال وحسين خوارزمى در مقصد اورده كه
از ولادت خاتم الانبياء تا ولادت عيسى ششصد وبيست سال واز عيسى تا داود
هزار ودويست سال واز داود تا موسى پانصد واز موسى تا ابراهيم هفتصد
وهفتاد واز ابراهيم تا نوح هزار ودويست وچهل سال واكر از نوح هم تا آدم
چنانچه بعض مورخين يكهزار وپنجاه وشش سال كفته حساب كنيم تمامى
از خلقت آدم تا خاتم الانبياء عليه السلام باين قول ٧٢٩٦ خواهد بود وبقول
حمزهٔ اصفهانى از خلقت آدم تا مولد نوح هزار وپنجاه وشش واز ولادت نوح تا ميلاد

ابراهيم ١٨٩٢ وازآن تاوفات يعقوب عليه السلام درمصر ٣٠٧ وازآن تابناء بيت المقدس ٤٨٠ وازبناء تاخرابى آن ٤١٠ وازان تاتصرف اسلام هزار وپانصد وپنجاه سال پس ازآدم تاخاتم بقول اصفهانى ٤٧٠٠ بقول خوارزمى ٦٧٤٠ وبقول ابن مسعود ٦١٤٤ سال خواهد بود والله اعلم بحقائق الامور (فائدة) لم يسم باحمد قبله صلى الله عليه وسلم احد ولا فى زمنه ولا زمان الصحابة حماية لهذا الاسم الذى بشربه الانبياء واول من سمى احمد فى الاسلام احمد بن عمرو بن تميم والد الخليل ابن احمد العروضى واما من سمى بمحمد فذكر ابو القاسم السهيلى انه لا يعرف فى العرب من سمى به قبله الا ثلاثة طمع آباؤهم حين سمعوا به وبقرب زمانه ان يكون ولد الهم وبلغهم القاضى عياض ستة لا سابع لهم وكل من سمى به لم يدع النبوة ولم يدعها له احد كذا فى شرح تقريب الاسانيد للشيخ ابن العراقى المحدث (فائدة) فى الفرق بين القرءآن والحديث القدسى قال المولى الكرمانى فى اول كتاب الصوم القرءآن لفظ معجز ومنزل بواسطة جبرآئيل عليه السلام وهذا غير معجز وبدون الواسطة ومثله يسمى بالحديث القدسى والالهى والربانى فان قلت الاحاديث كلها كذلك كيف وهو لا ينطق عن الهوى قلت الفرق بان القدسى مضاف الى الله تعالى ومروى عنه بخلاف غيره وقد يفرق بان القدسى ما يتعلق بتنزيه ذاته تعالى وصفاته الجلالية والكمالية قال الطيبى القرءآن هو اللفظ المنزل به جبرآئيل على النبى عليه السلام والقدسى اخبار الله معناه بالالهام او المنام فاخبر النبى صلى الله عليه وسلم بعبارة نفسه وسائر الاحاديث لم يضفها الى الله ولم يروها عنه (من المجموعة الحفيدية) واعلم انه تعالى خلق البشر بحيث لا يشبه بعضهم بعضا فى الصورة والحكمة فى ذلك انه لو حصلت المشابهة لحصل الاشتباه فما كان يتميز زوج هذه المرأة عمن لم يكن زوجها ولا عبد هذا الانسان عن عبد غيره وحينئذ لم يتميز الحلال عن الحرام والمستحق عن غير المستحق وذلك يفضى الى زوال المصالح وحصول المفاسد فلهذا السبب اقتضت الحكمة الالهية تخصيص كل شخص بصورة مخصوصة ثم انه من اعظم الدلائل على القادر المختار لان الاب والام واحد وتأثير الطبائع والنجم والافلاك واحد ثم مع هذا التشابه والتساوى يكون كل واحد منهم مختصا بصورة مخصوصة معينة فهذا لا يكون الا بتأثير القادر المختار وروى ان واحدا استعظم امر الشطرنج عند عمر رضى الله عنه وقال انه رقعة مختصرة ثم انه يقع فيه انواع غير متناهية من اللعب فقال عمر رضى الله عنه رقعة الوجه اصغر من رقعة الشطرنج ولكل عضو من اعضاء الوجه موضع معين من الوجه لا يتغير عنه فان العين لها موضع معين وكذلك الانف والفم ثم مع هذا يقع فيه من الاختلاف ما لا نهاية له فانك لا ترى انسانين فى المشرق والمغرب تتماثل صورتاهما من كل الوجوه وهذا

يدل على كمال قدرة الله تعالى وعلمه وحكمته سبحانه وتعالى من اسرار التنزيل للفخر الرازى عليه الرحمة (الحسن والقبح) يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص فالعلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع فى ان مدركه العقل الثانى ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلى ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل آجلا وعاجلا او الذم والعقاب كذلك وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعى وذلك لان الافعال كلها مستوية فى انفسها وانما صارت حسنة او قبيحة بواسطة امر الشارع ونهيه عنها حتى قال امام الحرمين ليس الحسن زائدا على ورود الشرع موقوفا ادراكه عليه بل هو نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا القبح وعند الحنفية والمعتزلة عقلى فان للعقل جهة محسنة ومقبحة قد تدرك بالضرورة وقد تدرك بالنظر اقول ادراك الثواب او العقاب آجلا بالعقل سيما بالبداهة محل بحث وخفاء جدا لان اثبات الحشر والقيامة لا يظهر بالعقل اللهم الا ان يقال ان ذلك باعتبار الحشر الروحانى لكن بعد اثبات جواز الحشر بالدلائل العقلية فانه يمكن بعد ذلك ان يعرف بالبداهة ان امرا كذا متعلق لذلك بقى امران الاول ان الفرق بين صفة الكمال وبين كون الفعل متعلق المدح غير ظاهر الا ان يقال المدح على لسان الشرع آجلا وعاجلا الثانى انه استدل الاشعرى على ان الحسن بالمعنى الثالث ليس عقليا بانه ليس لصفة الفعل او لذاته والا يلزم قيام العرض بالعرض اقول هذا جار بعينه فى الحسن بالمعنى الثانى (من المجموعة الحفيدية الصفاتية) اعلم ان جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات ازلية من العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام والحياة والجلال والاكرام والجود والانعام والعزة والعظمة ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوقا وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والرجلين ولا يؤولون ذلك الا انهم يقولون تسميتها خبرية ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون سمى السلف صفاتية والمعتزلة معطلة فبلغ بعض السلف فى اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات المحدثات واقتصر بعضهم على صفات دلت الافعال عليها وما ورد الخبر بها فتفرقوا فيه فرقتين منهم من اولها على وجه يحتمل اللفظ ذلك ومنهم من توقف فى التأويل وقال عرفنا بمقتضى العقل ان الله تعالى ليس كمثله شئ فلا يشبه شيأ من المخلوقات ولا يشبهه شئ منها وقطعنا بذلك الا انا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ومثل قوله خلقت بيدى ومثل قوله وجاء ربك الى غير ذلك ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الايات وتأويلها بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بانه

لاشريك له وليس كمثله شئ وذلك قد اثبتناه بقيناثم ان جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف فقالوا لابد من اجرآئها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف فى الظاهر فوقعوا فى التشبيه الصرف وذلك على خلاف ما اعتقده السلف ولقد كان التشبيه صرفا خالصا فى اليهود لافى كلهم بل فى القرآئين منهم اذ وجدوا فى التوراة الفاظا كثيرة تدل على ذلك ثم الشيعة فى هذه الشريعة وقعوا فى غلو وتقصير اما الغلو فتشبيه بعض ائمتهم بالاله تعالى وتقدس واما التقصير فتشبيه الاله بواحد من الخلق ولما ظهرت المعتزلة والمتكلمون من السلف رجعت بعض الروافض عن الغلو والتقصير ووقعت فى الاعتزال وتخطت جماعة من السلف الى التفسير الظاهر فوقعت فى التشبيه اما السلف الذين لم يتعرضوا للتأويل ولا تهدفوا للتشبيه فمنهم مالك بن انس رضى الله عنه اذ قال الاستوآء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسوال عنه بدعة ومثل احمد بن حنبل وسفيان وداود الاصفهانى ومن تابعهم حتى انتهى الزمان الى عبد الله بن سعيد الكلابى وابى العباس القلانسى والحرث بن اسد المحاسبى وهؤلاء كانوا من جملة السلف الا انهم باشروا علم الكلام وايدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين اصولية وصنف بعضهم ودرس بعض حتى جرى بين ابى الحسن الاشعرى وبين استاذه مناظرة فى مسئلة من مسائل الصلاح والاصلح فتخاصما وانحاز الاشعرى الى هذه الطائفة فايد مقالتهم بمناهج كلامية وصار ذلك مذهبا لاهل السنة والجماعة وانتقلت سمة الصفاتية الى الاشعرية ولما كانت المشبهة والكرامية من مثبتى الصفات عددناهم فرقتين ومن جملة الصفاتية الاشعرية اصحاب ابى الحسن على بن اسماعيل الاشعرى المنتسب الى ابى موسى الاشعرى رضى الله عنهما وسمعت من عجيب الاتفاقات ان ابا موسى الاشعرى كان يقرر بعينه ما يقرره الاشعرى فى مذهبه وقد جرت مناظرة بين عمرو بن العاص وبينه فقال عمرو ان اجد احدا اخاصم اليه ربى فقال ابو موسى انا ذلك المحاكم اليه قال عمرو ولم قال لانه لا يظلمك فسكت عمرو ولم يحر جوابا قال الاشعرى الانسان اذا فكر فى خلقته من اى شئ ابتدى وكيف دار فى اطوار الخلقة كورا بعد كور حتى وصل الى كمال الخلقة عرف يقينا انه بذاته لم يكن ليدبر خلقته ويبلغه من درجة الى درجة ويرقيه من نقص الى كمال وعرف بالضرورة ان له صانعا قادرا عالما مريدا اذ لا يتصور صدور هذه الافعال المحكمة من طبع لظهور آثار الاختيار فى الفطرة وتبين آثار الاحكام والاتقان فى الخلقة فله صفات دلت افعاله عليها لا يمكن جحدها وكما دلت الافعال على كونه عالما قادرا مريدا دلت على العلم والقدرة والارادة لان وجه الدلالة لا يختلف شاهدا وغائبا وايضا لا معنى للعالم حقيقة الا انه ذو علم ولا للقادر الا انه ذو قدرة ولا للمريد الا انه ذو ارادة

فيحصل

فيحصل بالعلم الاحكام والاتقان ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث ويحصل بالارادة التخصيص بوقت دون وقت وقدر دون قدر وشكل دون شكل وهذه الصفات لن يتصور ان يوصف بها الذات الا ان يكون الذات حيا بحياة للدليل الذى ذكرناه والزم منكرى الصفات الزاما لا محيص لهم عنه وهو انكم وافقتمونا وقام الدليل على كونه عالما قادرا فلا يخلو اما ان يكون المفهومان من الصفتين واحدا اوزآئدا فان كان واحدا فيجب ان يعلم بقادريته ويقدر بعالميته ويكون من علم الذات مطلقا علم كونه عالما قادرا وليس الامر كذلك فعلم ان الاعتبارين مختلفان فلا يخلو اما ان يرجع الاختلاف الى مجرد اللفظ او الى الحال او الى الصفة وبطل رجوعه الى اللفظ المجرد فان العقل يقضى باختلاف مفهومين معقولين بحيث لو قدر عدم الالفاظ رأسا ما ارتاب فيما يصوره وبطل رجوعه الى الحال فان اثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم اثبات واسطة بين الوجود والعدم والاثبات والنفى وذلك محال فتعين الرجوع الى صفة قائمة بالذات وذلك مذهبه على ان القاضى ابا بكر الباقلانى من اصحاب الاشعرى قرر قوله فى اثبات الحال ونفيها وتقرر رأيه على الاثبات ومع ذلك اثبت للصفات معان قائمة به لا احوالا وقال الحال الذى اثبته ابو هاشم هو الذى يسميه صفة خصوصا اذا اثبت حالة اوجبت تلك الصفات قال ابو الحسن البارى تعالى عالم بعلم قادر بقدرة حى بحياة مريد بارادة متكلم بكلام سميع بسمع بصير ببصر وله فى البقاء اختلاف رأى وهذه صفات ازلية قائمة بذاته لا يقال هى هو ولا غيره ولا لا هو ولا لا غيره والدليل على انه متكلم بكلام قديم ومريد بارادة قديمة قال قام الدليل على انه تعالى ملك والملك من له الامر والنهى فهو آمر ناه فلا يخلو اما ان يكون آمرا بامر قديم او بامر محدث فان كان محدثا فلا يخلو اما ان يحدثه فى ذاته او فى محل او لا فى محل ويستحيل ان يحدثه فى ذاته لانه يؤدى الى ان يكون محلا للحوادث وذلك محال ويستحيل ان يكون فى محل لانه يوجب ان يكون المحل به موصوفا ويستحيل ان يحدثه لا فى محل لان ذلك غير معقول فتعين انه قديم قائم به صفة له وكذلك التقسيم فى الارادة والسمع والبصر قال وعلمه واحد يتعلق بجميع المعلومات المستحيل والجائز والواجب والموجود والمعدوم وقدرته واحدة تتعلق بجميع ما يصح وجوده من الجائزات وارادته واحدة تتعلق بجميع ما تقبل الصفات وكلامه واحد هو امر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد وهذه الوجوه ترجع الى اعتبارات فى كلامه لا الى عدد فى نفس الكلام والعبارات والالفاظ المنزلة على لسان الملائكة الى الانبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الازلى والدلالة مخلوقة محدثة والمدلول قديم ازلى والفرق بين القرآءة والمقروء والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور فالذكر محدث والمذكور قديم وخالف الاشعرى بهذا التدقيق جماعة من

الحشوية اذ قضوا بكون الحروف والكلمات قديمة والكلام عند الاشعرى معنى قائم بالنفس سوى العبارة بل للعبارة دلالة عليه من الانسان فالمتكلم عنده من قام به الكلام وعند المعتزلة من فعل الكلام غير ان تسميته العبارة كلاما اما بالمجاز واما باشتراك اللفظ قال وارادته قديمة ازلية متعلقة بجميع المرادات من افعاله الخاصة وافعال عباده من حيث انها مخلوقة لا من حيث انها مكتسبة لهم فعن هذا قال اراد الجميع خيرها وشرها ونفعها وضرها وكما اراد وعلم اراد من العباد ما علم وامر القلم حتى كتب فى اللوح المحفوظ فذلك حكمه وقضاؤه وقدره الذى لا يتغير ولا يتبدل وخلاف المعلوم مقدور الجنس محال الوقوع وتكليف ما لا يطاق جائز على مذهبه بالعلة التى ذكرناها ولان الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يبقى زمانين ففى حال التكليف لا يكون المكلف قط قادرا لان المكلف لا يقدر على احداث ما امر به فاما ان يجوز ذلك فى حق من لا قدرة له اصلا على الفعل فمحال وان وجد ذلك منصوصا عليه فى كتابه قال والعبد قادر على افعال العباد اذ الانسان يجد فى نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة وبين حركات الاختيار والارادة راجعة الى ان الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة متوقفة على اختيار القادر فعن هذا قال المكتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة والحاصل تحت القدرة الحادثة ثم على اصل ابى الحسن لا تأثير للقدرة الحادثة فى الاحداث لان جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة الى الجوهر والعرض فلو اثرت فى قضية الحدوث لاثرت فى قضية حدوث كل محدث حتى تصلح لاحداث الالوان والطعوم والروائح وتصلح لاحداث الجواهر والاجسام فيؤدى الى تجويز وقوع السماء والارض بالقدرة الحادثة غير ان الله تعالى اجرى سنته بان يخلق عقيب القدرة الحادثة او تحتها او معها الفعل الحاصل اذا اراده العبد وتجرد له ويسمى هذا الفعل كسبا فيكون خلقا من الله تعالى ابداعا واحداثا وكسبا من العبد حصولا تحت قدرته والقاضى ابو بكر الباقلانى تخطى عن هذا القدر قليلا فقال الدليل قد قام على ان القدرة لا تصلح للايجاد لكن لا تقتصر صفات الفعل او وجوهه واعتباراته على جهة الحدوث فقط بل ههنا وجوه اخر وراء الحدوث من كون الجوهر جوهرا متحيزا قابلا للعرض ومن كون العرض عرضا ولونا وسوادا وغير ذلك وهذه احوال عند مثبتى الاحوال قال فجهة كون الفعل حاصلا بالقدرة الحادثة او تحتها نسبة خاصة تسمى ذلك كسبا وذلك هو اثر القدرة الحادثة قال فاذا جاز على اصل المعتزلة ان يكون تأثير القدرة الحادثة او القادرية القديمة فى حال هو الحدوث والوجود او فى وجه من وجوه الفعل لم لا يجوز ان يكون تأثير القدرة الحادثة فى حال هو صفة للحادث او فى وجه من وجوه الفعل وهو كون الحركة مثلا على هيئة مخصوصة وذلك ان المفهوم من الحركة مطلقا ومن العرض مطلقا غير المفهوم

من

من القيام والقعود وغيرهما حالتان متمايزتان فان كل قيام حركة وليس كل حركة قياما ومن المعلوم ان الانسان يفرق فرقا ضروريا بين قولنا اوجد وبين قولنا صلى وصام وقعد وقام وكما لا يجوز ان يضاف الى البارى جهة ما يضاف الى العبد فكذلك لا يجوز ان يضاف الى العبد جهة ما يضاف الى البارى تعالى فاثبت القاضى تأثيرا للقدرة الحادثة واثرها هى الحالة الخاصة وهى جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل وتلك الجهة هى المتعينة لان تكون مقابلة بالثواب والعقاب فان الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب ولا عقاب خصوصا على اصل المعتزلة فان جهة الحسن والقبح هى التى تقابل بالجزاء والحسن والقبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود فالموجود من حيث هو موجود ليس بحسن ولا قبيح قال فاذا جاز لكم اثبات صفتين هما حالتان جاز لى اثبات حالة هى متعلق القدرة الحادثة ومن قال هى حالة مجهولة فبينا بقدر الامكان جهتها وعرفناها اى شئ هى ومثلناها كيف هى ثم ان امام الحرمين ابا المعالى الجوينى قدس الله روحه تخطى عن هذا البيان قليلا قال اما نفى القدرة والاستطاعة فمما يأباه العقل والحس واما اثبات قدرة لا اثر لها بوجه فهو كنفى القدرة اصلا واما اثبات تاثير فى حالة لا تعقل كنفى التأثير خصوصا والاحوال على اصلهم لا توصف بالوجود والعدم فلا بد اذا من نسبة فعل العبد الى قدرته حقيقة لا على وجه الاحداث والخلق فان الخلق يشعر باستقلال ايجاده من العدم والانسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه ايضا عدم الاستقلال فالفعل يستند وجودا الى القدرة والقدرة تستند وجودا الى سبب آخر يكون نسبة القدرة الى ذلك السبب كنسبة الفعل الى القدرة وكذلك يستند سبب الى سبب حتى ينتهى الى مسبب الاسباب فهو الخالق للاسباب ومسبباتها المستغنى على الاطلاق فان كل سبب مستغن من وجه ومحتاج من وجه والبارى تعالى هو الغنى المطلق الذى لا حاجة له ولا فقر وهذا الرأى انما اخذه من الحكماء الالهيين وابرزه فى معرض الكلام وليس تختص نسبة السبب الى السبب على اصلهم بالفعل والقدرة بل كل ما يوجد من الحوادث فذلك حكمه وحينئذ يلزم القول بالطبع وتأثير الاجسام ايجادا وتأثير الطبائع فى الطبائع احداثا وليس ذلك مذهب الاسلاميين كيف ورأى المحققين من الحكماء ان الجسم لا يؤثر فى ايجاد الجسم قالوا الجسم لا يجوز ان يصدر عن جسم ولا عن قوة ما فى جسم فان الجسم مركب من مادة وصورة فلو اثر لاثر من جهتيه اعنى بمادته وصورته والمادة لها طبيعة عدمية فلو اثرت لاثرت بمشاركة العدم والتالى محال فالمقدم اذا محال فنقيضه حق وهو ان الجسم وقوة ما فى الجسم لا يجوز ان يؤثر فى جسم وتخطى من هو اشد تحقيقا واغوص تفكرا عن الجسم وقوة ما فى الجسم الى كل ما هو جائز بذاته فقال كل ما هو جائز بذاته

لايجوزان يحدث شيأ ما فانه لواحدث لاحدث بمشاركة الجواز والجوازله طبيعة
عدمية فلوخلى الجائزوذاته كان عدما فلواثرالجواز بمشاركة العدم اذى الى ان يؤثر
العدم فى الوجود وذلك محال فاذالايوجدعلى الحقيقة الاواجب الوجودبذاته
وماسواه من الاسباب معدات لقبول الوجود لامحدثات الحقيقة والوجودمن
الهبان مأخذ كلام الامام ابى المعالى اذا كان بهذه المثابة فكيف يمكن اضافة
الفعل الى الاسباب حقيقةهذا ونعودالى كلام صاحب المقالة قال ابوالحسن
الاشعرى اذا كان الخالق على الحقيقة هوالبارى تعالى لايشاركه فى الخلق غيره
فاخص وصفه تعالى هوالقدرة على الاختراع قال وهذا هوتفسير اسمه تعالى الله
وقال ابواسحاق الاسفراينى اخص وصفه هوكون يوجب تميزه عن الاكوان كلها
وقال بعضهم نعلم يقينا ان مامن موجود الاوتميزه عن غيره بامرما والافيقتضى
ان يكون الموجودات كلهامشتركة متساوية والبارى تعالى موجودفيجب ان تميز
عن سائرالموجودات باخص وصف الاان العقل لاينتهى الى معرفة ذلك الاخص
ولم يردبه سمع فنتوقف ثم هل يجوزان يدركه العقل ففيه خلاف ايضا وهذاقريب من
مذهب ضرارغيران ضرارا اطلق لفظ الماهيةوهومن حيث العبارة منكرومن
مذاهب الاشعرى ان كل موجودفيصح ان يرى فان المصحح للرؤية انما هوالوجود
والبارى تعالى موجودفيصح ان يرى وقدوردفى السمع بان المؤمنين يرونه فى الاخرة
قال تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة الى غيرذلك من الايات والاخبارقال
ولايجوزان تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع اوعلى
سبيل انطباع فان ذلك مستحيل وله قولان فى ماهية الرؤية احدهما انه علم مخصوص
ويعنى بالمخصوص انه يتعلق بالوجوددون العدم والثانى انه ادراك وراء العلم لايقتضى
تاثيرافى المدرك ولاتاثراعنه واثبت السمع والبصرللبارى تعالى صفتين هماادراكان
وراء العلم يتعلقان بالمدركات الخاصة بكل واحد بشرط الوجود واثبت
اليدين والوجه صفات خبرية فنقول وردبذلك السمع فيجب الاقراربه كماورد
وصغوه الى طريقة السلف من ترك التعرض للتأويل وله قول ايضا فى جواز
التأويل ومذهبه فى الوعد والوعيد والاسماء والاحكام والسمع والعقل مخالف
للمعتزلة من كل وجه قال الايمان هو التصديق بالقلب واماالقول باللسان
والعمل على الاركان فمن فروعه فمن صدق بالقلب اى اقربوحدانية الله تعالى
واعترف بالرسل تصديقالهم فيماجاؤابه من عندالله تعالى بالقلب صح ايمانه حتى
لومات فى الحال كان مؤمنا ناجيا ولايخرج من الايمان الابانكارشئ من ذلك
وصاحب الكبيرة اذاخرج من الدنيا من غيرتوبة يكون حكمه الى الله تعالى
اماان يغفرله برحمته واماان يشفع فيه النبى صلى الله عليه وسلم اذقال شفاعتى لاهل

الكبائرمن امتى واماان يعذبه بمقدارجرمه ثم يدخله الجنة برحمته ولايجوز ان يخلد
فى النارمع الكفارلماورد به السمع من اخراج من كان فى قلبه ذرة من الايمان قال
ولوتاب لااقول بانه يجب على الله قبول توبته بحكم العقل اذهوالموجب فلايجب
عليه شئ بل وردالسمع بقبول توبة التائبين واجابة دعوة المضطرين وهوالمالك
فى خلقه يفعل مايشاء ويحكم مايريد فلوادخل الخلائق باجمعهم الجنة لم يكن حيفا
ولوادخلهم النار لم يكن جورا اذالظلم هوالتصرف فيما لايملكه المتصرف اووضع
الشئ فى غيرموضعه وهوالمالك المطلق فلايتصورمنه ظلم ولاينسب اليه جورقال
والواجبات كلهاسمعية والعقل لايوجب شيأ ولايقتضى تحسيناوتقبيحافمعرفة الله
تعالى بالعقل تحصل وبالسمع تجب قال الله تعالى وما كنامعذبين حتى نبعث رسولا
وكذلك شكرالمنعم واثابة المطيع وعقاب العاصى يجب بالسمع دون العقل ولايجب
على الله تعالى شئ ما بالعقل لاالصلاح ولاالاصلح ولااللطف وكل مايقتضيه العقل
من الحكمة الموجبة فيقتضى نقيضه من وجه آخر واصل التكليف لم يكن واجبا
على الله تعالى اذلم يرجع اليه نفع ولااندفع به عنه ضر وهو قادرعلى مجازاة العبيد
ثواباوعقاباوقادرعلى الافضال عليهم ابتداء تكرما وتفضلا والثواب والتفضل والنعيم
واللطف كله منه فضل والعقاب والعذاب كله عدل لايسئل عمايفعل وهم يسئلون
وانبعاث الرسل من القضايا الجائزة لاالواجبة ولاالمستحيلة ولكن بعدالانبعاث
تأييدهم بالمعجزات وعصمتهم من الموبقات من جملة الواجبات اذلابد من طريق
للمستمع يسلكه فيعرف به صدق المدعى ولابد من ازاحة العلل فلايقع فى التكليف
تناقض والمعجزة فعل خارق للعادة مقترن بالتحدى سليم عن المعارضة فينزل منزلة
التصديق بالقول من حيث القرينة وهومنقسم الى خرق المعتاد والى اثبات غير
المعتادوالكرامات للاولياءحق وهى من وجه تصديق للانبياء وتأكيد للمعجزات
والايمان والطاعة بتوفيق الله تعالى والكفروالمعصية بخذلانه والتوفيق عنده خلق معنى التوفيق والخذلان
القدرةعلى الطاعة والخذلان خلق القدرةعلى المعصية وعند بعض اصحابه تيسير
اسباب الخيرهوالتوفيق وبضده الخذلان وماورد به السمع من الاخبارعن الامور
الغائبة مثل القلم واللوح والعرش والكرسى والجنة والنارفيجب اجراؤها على ظاهرها
والايمان بها كماجاءت اذلااستحالة فى اثباتها وماوردمن الاخبارعن الامورالمستقبلة
فى الاخرة مثل سؤال القبروالثواب والعقاب فيه ومثل الميزان والحساب والصراط
وانقسام الفريقين فريق فى الجنة وفريق فى السعيرحق يجب الاعتراف به واجراؤها
على ظاهرها اذلااستحالة فى وجودها والقرءآن عندهم معجزمن حيث البلاغة
والنظم والفصاحة اذخيرالعرب بين السيف وبين المعارضة فاختاروااشد القسمين
اختيارعجزعن المقابلة ومن اصحابه من اعتقد ان الاعجاز فى القرءآن من جهة

صرف الدواعى وهو المنع من المعتاد ومن جهة الاخبار عن الغيب وقال الامامة تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين اذ لو كان ثمة نص لما خفى والدواعى تتوفر على نقله واتفقوا فى سقيفة بنى ساعدة على ابى بكر رضى الله تعالى عنه ثم اتفقوا على عمر بعد تعيين ابى بكر رضى الله عنهما واتفقوا بعد الشورى على عثمان رضى الله عنه واتفقوا بعده على على كرم الله وجهه ورضى الله عنه وهم مترتبون فى الفضل ترتبهم فى الامامة وقال لا نقول فى عائشة وطلحة والزبير الا انهم رجعوا عن الخطأ وطلحة والزبير من العشرة المبشرين بالجنة ولا نقول فى معاوية وعمرو بن العاص الا انهما بغيا على الامام الحق فقاتلهم على مقاتلة اهل البغى واما اهل النهر فهم الشراة المارقون عن الدين بخبر النبى صلى الله عليه وسلم ولقد كان على عليه السلام على الحق فى جميع احواله يدور الحق معه حيث دار (المشبهة) ان السلف من اصحاب الحديث لما رأوا توغل المعتزلة فى علم الكلام ومخالفة السنة التى عهدوها من الائمة الراشدين ونصرهم جماعة من بنى امية على قولهم بالقدر وجماعة من خلفاء بنى العباس على قولهم بنفى الصفات وخلق القرءآن تحيروا فى تقرير مذهب اهل السنة والجماعة فى متشابهات آيات الكتاب واخبار النبى صلى الله عليه وسلم فاما احمد بن حنبل وداود بن على الاصفهانى وجماعة من ائمة السلف فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من اصحاب الحديث مثل مالك بن انس ومقاتل بن سليمان وسلكوا طريق السلامة وقالوا نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل بعد ان نعلم قطعا ان الله عز وجل لا يشبه شيأ من المخلوقات وان كل ما يمثل فى الوهم فانه خالقه ومقدره وكانوا يحترزون عن التشبيه الى غاية ان قالوا من حرك يده عند قرآءته خلقت بيدى او اشار باصبعه عند روايته قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وجب قطع يده وقلع اصبعه قالوا انما توقفنا فى تفسير الاية وتأويلها لامرين احدهما المنع الوارد فى التنزيل فى قوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون كل من عند ربنا فنحن آمنا به ونحترز من الزيغ والثانى ان التأويل امر مظنون بالاتفاق والقول فى صفات البارى تعالى بالظن غير جائز فربما اولنا الاية على غير مراد البارى فوقعنا فى الزيغ بل نقول كما قال الراسخون كل من عند ربنا آمنا بظاهره وصدقنا بباطنه ووكلنا علمه الى الله تعالى ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك اذ ليس من شرآئط الايمان واركانه واحتاط بعضهم اكثر احتياطا حتى لم يفسر اليد بالفارسية ولا الوجه ولا الاستوآء ولا ما ورد من جنس ذلك بل ان احتاج فى ذكرها الى عبارة عبر عنها بما ورد لفظا بلفظ فهذا هو طريق السلامة وليس من التشبيه فى شىء غير ان جماعة من الشيعة الغالية وجماعة من اصحاب الحديث الحشوية صرحوا بالتشبيه مثل الهشاميين من الشيعة ومثل

مضر وكهمس واحمد الهجيمى وغيرهم من اهل السنة قالوا معبودهم صورة ذات اعضاء وابعاض روحانية يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن فاما مشبهة الشيعة فسيأتى مقالاتهم فى باب الغلاة واما مشبهة الحشوية فذكر الاشعرى عن محمد بن عيسى انه حكى عن مضر وكهمس واحمد الهجيمى انهم اجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة وان المخلصين من المسلمين يعاينونه فى الدنيا والاخرة اذا بلغوا فى الرياضة والاجتهاد الى حد الاخلاص والاتحاد المحض وحكى الكعبى عن بعضهم انه كان يجوز فى الدنيا ان يزوروه ويزورهم وحكى عن داود الجوارى انه قال اعفونى من الفرج واللحية واسئلونى عما ورآء ذلك وقال ان معبوده جسم ولحم ودم وله جوارح واعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين واذنين ومع ذلك جسم لا كالاجسام ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء وكذلك سائر الصفات وهو لا يشبه شيأ من المخلوقات ولا يشبهه شىء وحكى عنه انه قال هو اجوف من اعلاه الى صدره مصمت ما سوى ذلك وان له وفرة سودآء وله شعر قطط واما ما ورد فى التنزيل من الاستوآء واليدين والوجه والجنب والمجىء والاتيان والفوقية وغير ذلك فاجروها على ظاهرها اعنى ما يفهم عند الاطلاق وكذلك ما ورد فى الاخبار من الصورة فى قوله عليه السلام خلق آدم على صورة الرحمن وقوله خمر طينة آدم بيده اربعين صباحا وقوله وضع يده او كفه على كتفى وقوله حتى وجدت برد انامله على كتفى الى غير ذلك اجروها على ما يتعارف فى صفات الاجسام وزادوا فى الاخبار اكاذيب وضعوها ونسبوها الى النبى صلى الله عليه وسلم واكثرها مقتبسة من اليهود لعنهم الله فان التشبيه فيهم طباع حتى قالوا اشتكت عيناه فعادته الملائكة وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وان العرش ليئط من تحته كاطيط الرحل الجديد وانه ليفضل من كل جانب اربع اصابع وروى المشبهة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لقينى ربى وصافحنى وكافحنى ووضع يده بين كتفى حتى وجدت برد انامله وزادوا على التشبيه قولهم فى القرءآن ان الحروف والاصوات والرقوم المكتوبة قديمة ازلية وقالوا لا يعقل كلام ليس بحرف ولا كلمة واستدلوا فيه باخبار منها ما رووا عن النبى صلى الله عليه وسلم ينادى الله تعالى يوم القيامة يسمعه الاولون والاخرون ورووا ان موسى عليه السلام كان يسمع كلام الله كجر السلاسل وقالوا اجمعت السلف على ان القرءآن كلام الله غير مخلوق ومن قال هو مخلوق فهو كافر بالله ولا نعرف من القرءآن الا ما هو بين اظهرنا فنبصره ونسمعه ونقرؤه ونكتبه (والمخالفون) اما المعتزلة فوافقونا على ان هذا الذى فى ايدينا كلام الله وخالفونا فى القديم وهم محجوجون باجماع الامة واما الاشعرية فوافقونا على ان القرءآن قديم وخالفونا فى ان الذى فى ايدينا ليس فى الحقيقة كلام الله وهم محجوجون ايضا باجماع الامة ان المشار اليه هو كلام الله فاما اثبات كلام هو صفة

قائمة بذات البارى تعالى لا نبصرها ولا نكتبها ولا نقرؤها ولا نسمعها فهو مخالفة الاجماع من كل وجه فنحن نعتقد ان ما بين الدفتين كلام الله انزله على لسان جبريل عليه السلام فهو المكتوب فى المصاحف وهو المكتوب فى اللوح المحفوظ وهو الذى يسمعه المؤمنون فى الجنة من البارى تعالى بغير حجاب ولا واسطة وذلك معنى قوله سلام قولا من رب رحيم وقوله تعالى لموسى عليه السلام انى انا الله رب العالمين ومناجاته من غير واسطة حين قال وكلم الله موسى تكليما وقال انى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله كتب التوراة بيده وخلق جنة عدن بيده وخلق آدم بيده وفى التنزيل وكتبنا له فى الالواح من كل شئ موعظة وتفصيلا لكل شئ قالوا فنحن لا نزيد من انفسنا ولا نتدارك بعقولنا امرا ولم نتعرض والسلف قالوا ما بين الدفتين كلام الله قلنا هو كذلك واستشهدوا عليه بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ومن المعلوم انه ما سمع الا هذا الذى نقرؤه وقال انه لقرءآن كريم فى كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين وقال فى صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدى سفرة كرام بررة وقال انا انزلناه فى ليلة القدر وقال شهر رمضان الذى انزل فيه القرءآن الى غير ذلك من الايات ومن المشبهة من مال الى مذهب الحلولية وقال يجوز ان يظهر البارى بصورة شخص كما كان جبريل عليه السلام ينزل فى صورة اعرابى وقد تمثل لمريم عليها السلام بشرا سويا وعليه حمل قول النبى صلى الله عليه وسلم لقيت ربى فى احسن صورة وفى التوراة عن موسى عليه السلام شافهت الله تعالى فقال لى كذا (الكرامية) اصحاب ابى عبد الله بن كرام وانما عددناه من الصفاتية فانه كان ممن يثبت الصفات الا انه ينتهى فيها الى التجسيم والتشبيه وهم طوائف يبلغ عددهم الى اثنتى عشرة فرقة واصولها ست العابدية والتونية والزرينية والاسحاقية والواحدية والهيصمية ولكل واحد منهم رأى الا انه لم يصدر ذلك عن علماء معتبرين بل عن سفهاء اغتام جاهلين نص ابو عبد الله على ان معبوده على العرش استقر وعلى انه بجهة فوق ذاتا واطلق عليه اسم الجوهر وقال انه احدى الذات احدى الجوهر وانه مماس للعرش من الصفحة العليا وجوز الانتقال والتحول والنزول ومنهم من قال انه على بعض اجزاء العرش ومنهم من قال امتلأ العرش به والمتأخرون منهم صاروا الى انه تعالى بجهة فوق ومحاذى للعرش ثم اختلفوا فقال العابدية ان بينه وبين العرش من البعد والمسافة ما لو قدر مشغولا بالجواهر لاتصلت به وقال محمد بن الهيصم بعدا لا يتناهى وانه مباين للعالم بينونة ازلية ونفى التحيز والمحاذاة واثبت الفوقية والمباينة واطلق اكثرهم لفظ الجسم عليه والمقاربون منهم قالوا نعنى بكونه جسما انه قائم بذاته وهذا هو حد الجسم عندهم وبنوا على هذا ان من حكم على القائمين بانفسهما انهما اما

ان يكونا

ان يكونا متجاورين او متباينين فقضى بعضهم بالتجاور مع العرش وبعضهم بالتباين وربما قالوا ولما كان البارى قائما بنفسه وجب ان يكون بجهة من العالم ثم اعلى الجهات واشرفها جهة فوق فقلنا هو بجهة فوق بالذات حتى اذا رئى رئى من تلك الجهة ثم لهم اختلاف فى النهاية فمنهم من اثبتها له من ست جهات ومنهم من اثبتها من جهة تحت ومنهم من انكر النهاية فقال هو عظيم بمعنى انه مع وحدته على جميع اجزاء العرش تحته وهو فوق كله على الوجه الذى هو فوق جزء منه وقال بعضهم معنى عظمته انه يلاقى مع وحدته من جهة واحدة اكثر من واحد وهو يلاقى اكثر اجزاء العرش وهو العلى العظيم الى هنا من الملل والنحل للشهرستانى وللكرامية مقالات اخر فاسدات تركناها تحاشيا عن تكثير السواد بلا طائل (الفصل الحادى عشر فى الصفات الجزئية) وهى اليدان والوجه والعين والجنب والاستواء زعم ابو الحسن فى احد قوليه ان اليدين عبارة عن صفة اخرى وراء القدرة يقع بها الايجاد على سبيل الاصطفاء والوجه عبارة عن صفة اخرى وراء الذات والعين عبارة عن صفة اخرى سوى البصر والاستواء عبارة عن صفة بها يصير مستويا على العرش ووافقه ابو اسحاق الاسفراينى على ذلك الا ان الاشعرى زعم انه لا طريق الى اثبات هذه الصفات الا بالخبر والاسفراينى حاول اثبات هذه الصفة المسماة باليد بدليل العقل وزعم فى قوله الثانى ان المراد من اليد القدرة ومن الوجه الوجود ومن العين البصر ومن الاستواء الاستيلاء وهو مذهب القاضى وجمهور المعتزلة وهو الصحيح لنا ان الصفات التى تثبتونها لا تسمى بهذه الاسماء لا حقيقة ولا مجازا لان من شرط كون اللفظ حقيقة فى شئ او مجازا فيه استعمال اهل اللغة تلك اللفظة فيه وذلك انما يمكن ان لو كان المعنى معقولا لهم وما ذكروه من الصفات غير معقول لهم فلا يمكن جعل هذه الالفاظ حقيقة ولا مجازا فيها ولمن اثبتها ان يتمسك بالعقل والنقل اما العقل وهو ان الايجاد على سبيل الاصطفاء والاكرام لا بد له من صفة مؤثرة وليست تلك الصفة هى القدرة لان تأثيرها عام فلا بد من صفة اخرى واما النقل فهو قوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى فلو كان المخلوق باليد مخلوقا بالقدرة فقط لكانت علة هذا الحكم حاصلة فى غير آدم فتكون العلة المنصوصة منقوضة وانه غير جائز والجواب عن الاول ان الايجاد على سبيل الاصطفاء عبارة عن الايجاد مع الاكرام وذلك لا يستدعى صفة اخرى وعن الثانى انه من الجائز ان تكون العلة هى الخلق بالقدرة مع ارادة الاكرام وذلك غير موجود فى حق غير آدم من نهاية العقول للامام الرازى عليه الرحمة (الفصل الخامس عشر) فى الله تعالى هل هو موصوف بادراك الشم والذوق واللمس اثبت القاضى والامام هذه الادراكات الثلاثة لله تعالى وزعموا ان لله تعالى خمسة ادراكات وزعمت المعتزلة البصرية ان كون الله تعالى حيا يقتضى

ادراك هذه الامور بشرط حضورها الا ابا القاسم بن سهلويه فانه نفى كونه تعالى مدركا للالم واللذة واما الاستاذ ابو اسحاق فانه نفى عن الله تعالى هذه الادراكات والاول مذهب القاضى من الكتاب المذكور (الفصل السادس عشر) فى اخص وصف الله تعالى ذهب ابو الحسن الى انه القدرة على الاختراع واستدل بقوله تعالى حكاية عن موسى قال رب السموات جوابا عن قوله ومارب العالمين وكونه ربا اشارة الى القدرة على الاختراع ومنهم من زعم ان ذلك هو الاستغناء وكل ذلك باطل بل الصحيح انه تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة (الفصل السابع عشر) فى حصر الصفات اقوى ماقيل فيه ان الله كلفنا بمعرفته فلابد لنا من طريق الى ذلك والا وقع التكليف بالمحال والطريق لنا ليس الا افعال الله تعالى وافعاله لاتدل الا على هذا القدر من الصفات بدليل انا لوقدرنا ذاتا موصوفة بهذا القدر من الصفات فانه يصح منه الالهية فثبت ان ماوراء هذه الصفات لم يوجد عليها دلالة اصلا فوجب نفيها (الى هنا من نهاية العقول من آخر النصف الاول) لايخفى ان عدم الدليل لايستلزم عدم المدلول فكيف يجب نفيها واستهجن من الاستعارات قول ابى تمام

لا تسقنى ماء الملام فاننى * صب قد استعذبت ماء بكائى

اذ ليس يظهر للملام شبه بشىء له مائع مستكره كالحنظل او الحوض الآجن ماؤه حتى يشبه به ويضاف اليه الماء ويرشح بالسقى قيل كانه توهم للملام بلا ملاحظة تشبيه بذى مائع مستكره شيأ رقيقا به قوام سريانه فى النفس وتأثيره فيها واطلق عليه اسم الماء ورشح هذا الاطلاق بذكر السقى ومع هذا لايخفى كونه سمجا مستهجنا ويحكى ان بعض الظرفاء المعاصرين لابى تمام لما سمع قوله هذا جهز اليه كوزا وقال ابعث لى فى هذا قليلا من ماء الملام فقال ابو تمام ابعث لى ريشة من جناح الذل حتى ابعث لك قليلا من ماء الملام فان صح هذا فقد اخطأ ابو تمام لان استعارة الجناح للذل فى غاية الحسن واين هذا من ماء الملام (من انوار الربيع فى انواع البديع) لابن المعصوم وهذا كتاب لم يؤلف مثله فى البديعيات (الطبع والطبيعة) والطباع بالكسر السجية التى جبل عليها الانسان او الطباع ككتاب ماركب فينا من المطعم والمشرب وغير ذلك من الاخلاق التى لاتزايلنا كالطابع كصاحب قاموس الطبيعة عبارة عن القوة السارية فى الاجسام بها يصل الجسم الى كماله الطبيعى (من تعريفات السيد) الطبع هو مايكون مبدأ الحركة مطلقا سوآء كان له شعور كحركة الحيوان اولا كحركة الفلك عند من لم يجعله شاعرا او هو الصورة النوعية او النفس والطبيعة مايكون مبدأ الحركة من غير شعور والنسبة بينهما بالعموم والخصوص مطلقا فالعام هو الطبع والطبيعة تطلق على النفس باعتبار تدبيرها للبدن

على التسخير لا الاختيار وقد تطلق على الصورة النوعية للبسائط والطبع قوة للنفس فى ادراك الدقائق والسليقة قوة فى الانسان بها يختار الفصيح من طرف التراكيب من غير تكلف وتتبع قاعدة موضوعة لذلك وذلك مثل اتفاق طباع العرب الاولين على رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه وغير ذلك من الاحكام المستنبطة من تراكيبهم (من كليات ابى البقاء الكفوى) قال الزمخشرى فى سورة البقرة عند تفسير قوله تعالى الذين يأكلون الربا لايقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس الاية لايقومون اذا بعثوا من قبورهم الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان اى المصروع وتخبط الشيطان من زعمات العرب يزعمون ان الشيطان يخبط الانسان فيصرع والخبط الضرب على غير استوآء كخبط العشوآء فورد على ما كانوا يعتقدون والمس الجنون ورجل ممسوس وهذا ايضا من زعماتهم وان الجنى يمسه فيختلط عقله وكذلك جن الرجل معناه ضربته الجن ورأيتهم لهم فى الجن قصص واخبار وعجائب وانكار ذلك عندهم كانكار المشاهدات انتهى (قال فى سورة آل عمران) عند تفسير قوله تعالى وانى اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم الاية وما يروى من الحديث مامن مولود يولد الا والشيطان يمسه حين يولد فيستهل صارخا من مس الشيطان اياه الا مريم وابنها فالله اعلم بصحته فان صح فمعناه ان كل مولود يطمع الشيطان فى اغوآئه الا مريم وابنها فانهما كانا معصومين وكذلك كل من كان فى صفتهما كقوله لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واستهلاله صارخا من مسه تخييل وتصوير لطمعه فيه كانه يمسه ويضرب بيده عليه ويقول هذا ممن اغويه ونحوه من التخييل قول ابن الرومى شعر

لما تؤذن الدنيا به من صروفها * يكون بكاء الطفل ساعة يولد *

واما حقيقة المس والنخس كما يتوهم اهل الحشو فباطل * ولو سلط ابليس على الناس ينخسهم لامتلأت الدنيا صراخا وعياطا مما يبلون به من نخسه انتهى (وقال فى سورة الانعام) عند قوله تعالى كالذى استهوته الشياطين فى الارض حيران الاية كالذى ذهبت به مردة الجن والغيلان فى الارض فى المهمه حيران تائها ضالا عن الجادة لايدرى كيف يصنع وهذا مبنى على ماتزعمه العرب وتعتقده من ان الجن تستهوى الانسان والغيلان تستولى عليه كقوله تعالى كالذى يتخبطه الشيطان فشبه به الضال عن طريق الاسلام التابع لخطوات الشيطان والمسلمون يدعونه اليه فلا يلتفت اليهم انتهى تجاوز الله عنه يا ايها الناس كلوا مما فى الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين انما يأمركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله مالا تعلمون حلالا مفعول كلوا او حال من مما فى الارض طيبا طاهرا من كل شبهة

ولا تتبعوا خطوات الشيطان فتدخلوا فى حرام اوشبهة او تحريم حلال او تحليل حرام
ومن للتبعيض لان كل ما فى الارض ليس بمأكول وقرئ خطوات بضمتين وخطوات
بضمة وسكون وخطأت بضمتين وهمزة جعلت الضمة على الطاء كأنها على الواو
وخطوات بفتحتين وخطوات بفتحة وسكون والخطوة المرة من الخطو والخطوة
ما بين قدمى الخاطى وهما كالغرفة والقبضة والقبضة يقال اتبع خطواته ووطئ
على عقبه اذا اقتدى به واستن بسنته مبين ظاهر العداوة لا خفاء به انما يأمركم بيان
لوجوب الانتهاء عن اتباعه وظهور عداوته اى لا يأمركم بخير قط انما يأمركم بالسوء
بالقبيح والفحشاء وما يتجاوز الحد فى القبح من العظائم وقيل السوء ما لا حد فيه
والفحشاء ما يجب الحد فيه وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وهو قولكم هذا حلال
وهذا حرام بغير علم ويدخل فيه كل ما يضاف الى الله مما لا يجوز عليه من الكشاف
(من الغرائب) حديث ابن عمر بينما نحن قعود مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
على جبل من جبال تهامة اذا اقبل شيخ فى يده عصا فسلم على رسول الله صلى الله
عليه وسلم فرد عليه السلام فقال نعم الجن وعمهم من انت قال انا هامة بن الهيم بن
الاقيس بن ابليس قال وليس بينك وبين ابليس الا ابوان قال نعم قال فكم اتى لك
من الدهر قال افنيت الدنيا عمرها الا قليلا قال زد على ذلك قال كنت وانا غلام ابن
اعوام افهم الكلام امر بالاكام وآمر بافساد الطعام وقطيعة الارحام فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم بئس لعمر الله عمل الشيخ المتوسم او الشاب المتلوم قال زدنى
من التعداد قال انى تائب الى الله انى كنت مع نوح فى مسجده ومع من آمن من قومه
فلم ازل اعاتبه على دعوته على قومه حتى بكى عليهم وابكانى وقال لا جرم انى على ذلك من
النادمين واعوذ بالله انا اكون من الجاهلين قلت يا نوح انى ممن شرك فى دم السعيد
هابيل بن آدم فهل تجد لى من توبة عند ربك قال يا هام هم بالخير وافعله قبل الحسرة
والندامة انى قرأت فيما انزل الله على انه ليس من عبد تاب الى الله بالغا ذنبه ما بلغ
الا تاب الله عليه فقم وتوضأ واسجد لله سجدتين قال فقمت من ساعتى على ما امرت
فنادانى ارفع رأسك فقد انزلت توبتك من السماء فخررت لله ساجدا وكنت مع
هود فى مسجده مع من آمن به من قومه فلم ازل اعاتبه على دعوته على قومه حتى بكى
عليهم وابكانى وكنت زوارا ليعقوب وكنت مع يوسف بالمكان المكين وكنت القى
الياس فى الاودية وانا القاه الآن وانى لقيت موسى بن عمران وعلمنى من التوراة
وقال ان لقيت عيسى بن مريم فاقرئه منى السلام وانى لقيت عيسى بن مريم فاقرأته
من موسى السلام وان عيسى قال لى ان لقيت محمدا فاقرئه منى السلام فارسل رسول
الله صلى الله عليه وسلم عينيه فبكى ثم قال على عيسى السلام ما دامت الدنيا وعليك
يا هامة بادائك الامانة قال يا رسول الله افعل بى ما فعل موسى بن عمران فانه

علمنى من التوراة فعلمه رسول الله صلى الله عليه وسلم سورة المرسلات وعم يتساءلون
واذا الشمس كورت والمعوذتين وقل هو الله احد وقال ارفع الينا حاجتك يا هامة
فقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينعه الينا (عق) من طريق اسحاق بن بشر
الكاهلى وجاء من حديث انس من طريق ابى سلمة محمد بن عبد الله الانصارى
بنحوه هكذا قال العقيلى بنحوه ولم يسقه ثم قال وليس للحديث اصل (تعقب) بان
الكاهلى قد تابعه محمد بن ابى معشر رواه البيهقى فى الدلائل وقال عقب اخراجه
ابو معشر روى عنه الكبار الا ان اهل الحديث ضعفوه قال وقد روى من وجه آخر
هذا اقوى منه وجاء ايضا من حديث عمر اخرجه ابو نعيم من طريق عطاء الخراسانى
عن ابن عباس عن عمر واخرجه الفاكهى فى اخبار مكة عن ابن عباس ولم يذكر عمر
واخرجه جعفر المستغفرى فى الصحابة عن سعيد بن المسيب وقال قال عمر ولحديث
انس طريق ثان ليس فيه ابو سلمة الانصارى اخرجه ابو نعيم فى الدلائل وجاء عن
عائشة مرفوعا ان هامة بن الهيم بن الاقيس فى الجنة اخرجه على ابن الاشعث احد
المتروكين المتهمين فى كتاب السنن انتهى عن الكتاب المسمى بتنزيه الشريعة المرفوعة
عن الاخبار الموضوعة لعلى بن محمد بن على بن عراق الشافعى الكنانى ذكره فى كتاب
القدماء فى الفصل الثانى منه وهو الذى فيما حكم ابن الجوزى بوضعه وتعقب فيه
على ترتيب الكتاب المذكور كما اشترطه وصرح به فى ديباجته حرره بمدينة الرهامن
اعمال الرقة (فيما يتعلق بالهام الطيور والوحوش) قال القاشانى فى التأويلات عند
تفسير سورة الفيل قصة اصحاب الفيل مشهورة وواقعتهم كانت قريبة من عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهى احدى آيات قدرة الله واثر من آثار سخطه على من
اجترأ عليه بهتك حرمه والهام الطيور والوحوش اقرب من الهام الانسان لكون
نفوسهم ساذجة وتأثير الاحجار بخاصية اودعها الله تعالى فيها ليس بمستنكر ومن
اطلع على عالم القدرة وكشف له حجاب الحكمة عرف كمية امثال هذه (وقد وقع
فى زماننا مثلها من استيلاء الفار على مدينة ابيورد وافساد زرعهم ورجوعها
فى البرية الى شط جيحون واخذ كل واحدة منها خشبة من الايكة التى على شط النهر
وركوبها عليها وعبورها بها من النهر فهى لا تقبل التأويل كاحوال القيامة وامثالها
انتهى من الكتاب المذكور (صوفيه) كويند مجموع فلكيات وعنصريات
يك بدنست كه عقل اول روح اوست ونفس كليه قلب او وروحانيات كواكب سبعه
ونوابت وغير آن قواى او وما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وشيخ در نص
هودى كويد العالم صورة الحق وهو روح العالم المدبر له فهو الانسان الكبير وشيخ
شهاب الدين در تلويحات كويد الحكماء اخذوا العالم حيوانا واحدا سموا جسمه
جسم الكل له نفس واحدة ناطقة هى مجموع النفوس وعقل واحد هو مجموع العقول

وهوامجموع النفوس نفس الكل ومجموع العقول عقل الكل واكثرهم خص العالم بالسماء غيرملتفت الى الكائن الفاسد وربما عنوا بكل كل من الثلاثة الجرم الاعلى ونفسه وعقله من شرح ديوان على كرم الله وجهه للقاضى ميرحسين الميبدى (فى تحقيق معنى الهيولى) اعلم ان لانزاع بين جمهور العقلاء فى ثبوت مايصدق عليه مفهوم الهيولوية وسمها هااى امريقبل الاتصال والانفصال اللذين يطرء آن فى الحس على انواع الاجسام المحسوسة من حيث هى اجسام ويقبل الهيئات النطفية والحيوانية والرمادية وغيرذلك وذلك الامرهوالمسمى بالمادة اوالهيولى اوالسجنة على اختلاف العبارات ووجودها على حسب هذا المفهوم مسلم فانه اذا قيل بكون الحيوان من الطين اوخلق الا نسان من نطفة امه فلا يخلو اماان يكون الطين باقيا طينا وحيوانا والنطفة نطفة وجسد انسان حتى يكون فى حالة واحدة طينا وحيوانا اونطفة وجسدانسان وهومحال واماان يكون بطلت النطفية بكليتها حتى لم يبق منهاشئ اصلا وكذا الطين ثم حصل انسان اوحيوان فحينئذ ماصارت النطفة انساناوماخلق الحيوان من الطين بل ذلك شئ بطل بكليته وهذا شئ آخر حصل جديدا بجميع اجزآئه واماان يكون الجوهر الذى كانت فيه الهيئة الطينية اوالنطفية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسان اوهيئة حيوان والقسمان الاولان باطلان لان كل من زرع بذرا لينبت شئ منه اوتزوج ليكون له ولد يحكم على الزرع بانه من بذره ويفرق بين ولده وغيره بانه من مائه وان عاند معاند لا يلتفت اليه ويكذبه بالحدس الصائب فظهران الهيولى من حيث المفهوم المذكور ماوقع فيها خلاف وانما الخلاف فى ان ذلك الامراجزآء لاتتجزى اصلا اوما فى حكمها مما ينقسم فى جهة اوجهتين متناهية اوغيرمتناهية كماذهب اليه المتكلمون اواجسام صغار صلبة لايمكن انقسامها فى الخارج كما هومذهب ذى مقراطيس اونفس الجسم بماهوجسم كماهورأى جماعة من الاقدمين اوامرابسط من الجسم كما عليه رأى المعتبرين من المشائين فمادة الجسم عند اصحاب المذاهب الثلاثة الاول واحدة بالشخص كثيرة بالانفصال والحكماء لما اقاموا الحجج على ابطال هذه الارآء اتفقوا على ان مايقبل الاتصال والانفصال فى الاجسام شئ واحد بالشخص لا كثرة له فى حد ذاته بحسب نفس الامر محفوظ الوجود فى حالتى الاتصال والانفصال وهوالهيولى عندهم انتهى من شرح هداية الحكمة لصدر الدين الشيرازى صاحب الاسفار الاربعة والشواهد الربوبية (هوالمعز) قال فى اخوان الصفا فى الرسالة المسماة بالموسيقية وهى الرسالة الرابعة من القسم الاول من الرياضيات (فصل) اعلم ان النطفة اذا سلمت فى الرحم من الافات العارضة هنالك ومن تغير المزاج وفساد

الاخلاط ومنا حس اشكال الفلك عند مسقط النطفة وعند المبادى شهرا بشهر وتمت بنية البدن وكملت صورة الجسد وخرج الطفل من الرحم صحيح البنية تام الصورة كان طول قامته ثمانية اشبار بشبره سوآء من رأس ركبتيه الى اسفل قدميه شبرين ومن رأس ركبتيه الى حقويه شبرين ومن رأس فؤاده الى مفرق رأسه شبرين واذافتح يديه ومدهما يمنة ويسرة كما يفتح الطائر جناحيه وجدما بين رؤس اصابع يده اليمنى الى رؤس اصابع يده اليسرى ثمانية اشبار النصف من ذلك عند ترقوته والربع عند مرفقيه واذامد يده الى فوق رأسه ووضع رأس البركار على سرته وفتح الى رؤس اصابع يديه ثم ادير الى رؤس اصابع رجليه كان البعد بينهما متساويا عشرة اشبار وزيادة ربع على طول قامته ويوجد طول وجهه من رأس ذقنه الى منبت الشعر فوق جبينه شبرا وثمنا ويوجد الطول ما بين اذنيه شبرا وربعا ويوجد طول انفه ربع شبر وطول شق عينيه كل واحد ثمن شبر وطول جبينه ثلث طول وجهه وخمسه ويوجد شق فمه وشفتيه كل واحد منهما مساويا لطول انفه وطول قدميه كل واحد شبرا وربع شبر وطول كفه من رأس الكرسوع الى رأس الاصبع الوسطى شبرا ويوجد طول ابهامه وطول خنصره متساويين ورأس البنصر زآئد على رأس الخنصر ثمن شبر وكذلك زيادة الوسطى على البنصر وكذلك على السبابة ويوجد عرض صدره شبرا ونصفا وبعد ما بين ثدييه شبرا وبعد ما بين سرته الى عانته شبرا ومن رأس فؤاده الى رأس ترقوته شبرا ويوجد البعد ما بين منكبيه شبرين وعلى هذا القياس والمثال يوجد اذا اعتبرطول امعائه ومصارينه وعروق جسده والعصبات الممسكات لعظامه واوتار مفاصله متناسبات بعضها لبعض طولا وعرضا وعمقا مثل ماذكرنا من مناسبات مقادير اعضائه الظاهرة وعلى هذا المثال والقياس توجد بنية ابدان سائر الحيوانات متناسبة اعضاء كل صورة فى كل نوع منها مناسبة لجملة بدنه اوبعضها لبعض ومناسبته اما بالكمية اوبالكيفية اوبهما جميعا لايخل شيأ اذا سلمت من الافات عند الابتدآء وعند النشو من فساد المزاج وتغير الاخلاط ومنا حس اشكال الفلك وعلى هذا القياس والمثال يعملون الصناع الحذاق مصنوعاتهم من الاشكال والصور والتماثيل مناسبات بعضها لبعض فى التركيب والتأليف والهندام كل ذلك اقتدآء بصنعة البارى وتشبها بحكمته جل ثناؤه كما قيل فى حد الفلسفة انها التشبه بالاله بحسب الطاقة البشرية انتهى وقد حررته بمدينة رها (ومما يجب حفظه) ليعلم ان الخلاف بين الحكماء وبين غيرهم من الفرق ثلاثة اقسام قسم يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد كتسميتهم صانع العالم جوهرا مع تفسيرهم الجوهر بانه الموجود لا فى موضوع القائم بنفسه الذى لا يحتاج الى مقوم

القسم الثانى مالا يصدم مذهبهم فيه اصلا من اصول الدين وليس من ضرورة تصديق الانبياء منازعتهم فيه كقولهم ان خسوف القمر عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الارض بينه وبين الشمس من حيث انه يقتبس نوره من الشمس والارض كرة والسماء محيط بها من الجوانب فاذا وقع القمر فى ظل الارض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم ان كسوف الشمس عبارة عن وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما فى العقدتين على دقيقة واحدة وهذا المعنى ايضا لسنا نخوض فى ابطاله اذ لا يتعلق به غرض ومن ظن ان المناظرة فى ابطال هذا من الدين فقد جنى على الدين وضعف امره فان هذه الامور تقوم عليها براهين هندسية حسابية لا يبقى معها ريبة فمن يطلع عليها ويحقق ادلتها ويخبر بسببها عن وقت الكونين وقدرهما ومدة بقائهما الى الانجلاء اذا قيل له ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يسترب فى الشرع وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه اكثر ممن يطعن فيه بطريقته وهو كما قيل عدو عاقل خير من صديق جاهل فان قيل روى انه عليه السلام قال فى آخر الحديث ولكن الله اذا تجلى لشئ خضع له فيدل على ان الخسوف خضوع بسبب التجلى له قلنا هذه الزيادة لم يصح نقلها فيجب تكذيب ناقلها وانما المراد ماذكرناه كيف ولو كان صحيحا لكان تأويله اهون من مكابرة فى امور قطعية فكم من ظواهر اولت بالادلة القطعية لا تنتهى الى هذا الحد واعظم ما يفرح به الملاحدة ان يصرح ناصر الشرع بان هذا وامثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق ابطال الشرع وهذا لان البحث فى العالم عن كونه حادثا او قديما ثم اذا ثبت حدوثه فسوآء كان كرة او بسيطا او سوآء كانت السموات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة كما قالوه او اقل او اكثر فالمقصود كونه من فعل الله تعالى كيف ما كان انتهى من مقدمة التهافت لحجة الاسلام الغزالى رحمه الله رحمة واسعة (اعلم) ان الموجود الخارجى اما واجب الوجود لذاته او ممكن الوجود لذاته والممكن ان احتاج الى موضوع وهو المحل المقوم لما حل فيه فعرض والا فجوهر والجوهر ان قبل الاشارة الحسية فمادى والا فمجرد والمجرد اما مؤثر او مدبر او لا فالاول العقول الطولية وهى العقول العشرة المشهورة وتأثيرها بمعنى كونها شروطا لتأثير الحق تعالى لما برهن على ان لا مؤثر فى الوجود الا الله تعالى والثانى اما مدبر للاجرام العلوية وهى النفوس التسعة الفلكية او مدبر للاجرام السفلية فاما لانواعها وهى المثل الافلاطونية او لاشخاصها فاما بالتنمية بالقوى الطبيعية من الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية المبقيات للشخص ومن المولدة والمصورة المبقيتين للنوع وهى النفس النباتية الموجودة فى النبات والحيوان

والانسان

والانسان واما بالاحساس بالمشاعر العشر والتحريك الاختيارى بقوتى الشهوة والغضب لجلب النفع ودفع الضر وهى النفس الحيوانية الموجودة فى الحيوان والانسان واما بالتكميل بالقوتين النظرية والعملية وهى النفس الناطقة المختصة بالانسان واما الثالث فاما خير بالذات وهو الملائكة الكروبيون او شرير بالذات وهو الشياطين او مستعد لهما وهو الجن واما المادى فاما محل لجوهر آخر فهيولى او حال فيه فصورة او مركب منهما فجسم طبيعى اما الهيولى فاما ان يمكن توارد الصور عليها وهى هيولى العناصر او تلزمها صورتها وهى هيوليات الافلاك والكواكب واما الصورة فاما شاملة لجميع الاجسام وهى الصورة الجسمية او مختصة بنوع منها وهى الصورة النوعية والنوعية اما ان تلزم هيولاها وهى صور الافلاك والكواكب او لا وهى هيولى العناصر واما الجسم الطبيعى فهو اما بسيط بمعنى انه لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبائع التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وان انقسم الى اجزآء مختلفة الحقائق كماء الجرة فانه بارد رطب فاذا صب فى كوزين فكل منهما ايضا بارد رطب مع انه مؤلف من الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية وهى حقائق مختلفة واما مركب ينقسم اليها والبسيط اما غير قابل للكون والفساد او قابل لهما والاول اما نير او لا فالنير هو الكوكب وهو اما سيار او ثابت فالاول هو السبعة السيارة والثانى اما مرصود او لا والاول الف وخمسة وعشرون كوكبا والثانى لا يعلمه الا الله تعالى وغير النير هو الفلك وهو اما غير شامل للارض وهى افلاك التداوير الستة لما عدا الشمس من السيارة او شامل لها وهو اما مشرق الحركة وهو اربعة الفلك الاعظم ومدير عطارد وجوزهر القمر ومائله او مغربها وهو اربعة عشر واحد منها فلك الثوابت وستة منها ممثلات ماعدا القمر من السيارة وسبعة منها حوامل التداوير الستة وواحد منها الخارج المركز للشمس واما القابل لهما فاما خفيف يطلب المحيط او ثقيل يطلب المركز والاول خفيف على الاطلاق وهو عنصر النار الحامل لطبيعتى الحرارة واليبوسة او خفيف باعتبار ما تحته وهو عنصر الهوآء الحامل لطبيعتى الحرارة والرطوبة والثانى اما ثقيل على الاطلاق وهو عنصر التراب الحامل لطبيعتى البرودة واليبوسة او ثقيل باعتبار ما فوقه وهو عنصر الماء الحامل لطبيعتى البرودة والرطوبة واما المركب فاما تام او ناقص والتام اما نامى او لا الثانى المعدن والاول اما متحرك بالارادة او لا الثانى النبات والاول اما مفكر بالقوة او لا الثانى الحيوان والاول الانسان واما الناقص فكالسحاب والمطر والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع الناشئة من البخار المركب من الماء والهوآء المرتفع بحر الشمس وغيرها الى الجو وكالصاعقة والشهاب والذؤابات

وذوات الاذناب والقرون والحريق الناشئة من الدخان المركب من التراب والنار
الرافعة له الى الجو وما اشبه ذلك واما العرض فهو اما ان يقتضى القسمة لذاته وهو
الكم او يقتضى اللاقسمة لذاته وهو النقطـة الواحدة او يقتضى النسبة لذاته وهى
الاعراض النسبية اولا يقتضى شيأ من ذلك وهو الكيف والكم اما ان يكون
بين اجزآئه المفروضة حد مشترك وهو المتصل اولا وهو المنفصل الذى هو العدد
والمتصل اما قار اوسيال الثانى الزمان الذى هو مقدار حركة الفلك الاعظم
والاول خط ان انقسم فى جهة فقط وسطح ان انقسم فى جهتين فقط وجسم تعليمى
ان انقسم فى الجهات الثلاث والكيف اربعة انواع الاول الكيفيات المحسوسة
وهى مدركات الحواس الخمس الظاهرة من الاضوآء والاشكال والالوان والاصوات
والروآيح والطعوم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسـة والخشونة والملاسـة
والثقل والخفة وماشاكلها وهى ان كانت راسخة سميت انفعاليات والاسميت
انفعالات والثانى الكيفيات النفسانية كالحياة والقدرة والارادة والادراك
وسائر الامور القلبية وهى ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت سريعة الزوال
سميت حالا والثالث التهيؤ وهو الاستعداد الشديد المسمى بالامكان الاستعدادى
وذلك اما لقبول الملائم ولاقبول غيره ويسمى القوة كالمصاحية اولقبول غير
الملائم ويسمى الضعف كالمراضية الرابع الكيفيات المختصة بالكميات اما بالمتصل
فكالانحناء والاستقامة او بالمنفصل فكالتركيب والاولية للعدد واما الاعراض
النسبية فسبعة الاول الاضافة وهى النسبة بين امرين يعقل كل بالقياس الى
الآخر كما بين الاب والابن والعالى والسافل والثانى الاين وهى نسبة المتمكن
الى المكان والثالث متى وهى نسبة الاشياء الزمانية الى الزمان اوالآن والرابع
الوضع وهى نسبة بعض اجزآء الشئ الى البعض اوالى الخارج كالجلوس والقيام
والخامس الملك وهى الهيئة الحاصلة للشئ من المحيط به المنتقل معه كما عند
التعمم والتقمص والسادس ان يفعل مادام يفعل وهو التأثير كالقطع والكسر
والسابع ان ينفعل مادام ينفعل وهو التأثر كالانقطاع والانكسار من مقدمة
رسالة الشيخ ابراهيم الحلبى المصرى التى الفها فى الحدوث والقدم والقضاء
والقدر وما يتعلق بالتكليف وافعال العباد (القسم الثالث) فى المركبات التى
لامزاج لها وهى ثلاثة انواع لان حدوثه اما فوق الارض اعنى فى الهوآء واما على
وجه الارض واما فى الارض فالنوع الاول منه ما يتكون من البخار ومنه
ما يتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب اجزاء هوآئية
ومائية هى البخار ومن اليابس اجزآء ارضية تخالطها اجزآء نارية وقلما تخلو عن
هوآئية وهى الدخان فالبخار المتصاعد قد يلطف بتحليل الحرارة اجزآءه المائية

فيصير هوآء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحابا ويتقاطر مطرا
ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد شديد تجمد السحاب قبل تشكله بشكل
القطرات نزل ثلجا او بعد تشكله بذلك نزل بردا صغيرا مستديرا ان كان من سحاب
بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والاحتكاك والا فكبيرا غير مستدير فى الغالب وانما
يكون البرد فى الهوآء الربيعى اوالخريفى لفرط التحليل فى الصيفى والجمود فى الشتوى
وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقة الزمهريرية فان كثر صار ضبابا وان قل وتكاثف
ببرد الليل فان انجمد نزل صقيعا والا فطلا فنسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى
المطر وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثير يتكاثف بالبرد من غير ان يتصعد
الى الزمهريرية لمانع مثل هبوب الرياح المانعة للابخرة من التصاعد او الضاغطة
اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الرياح ومثل ثقل الجزء المتقدم وبطؤ
حركته وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفعا معا الى الهوآء البارد وانعقد
البخار سحابا واحتبس الدخان فيه فان بقى الدخان على حرارته قصد الصعود وان برد
قصد النزول فكيف كان فانه يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحدث من تمزيقه ومصاكته
صوت هو الرعد ونارية لطيفة هى البرق اوكثيفة هى الصاعقة وقد يشتعل الدخان
الغليظ بالوصول الى كرة النار كما يشاهد عند وصول دخان سراج منطفئ الى سراج
مشتعل فيسرى فيه الاشتعال فيرى كانه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يكون
الدخان لغلظه لا يشتعل بل يحترق ويدوم فيه الاحتراق فيبقى على صورة ذؤابة اوذنب
اوحية اوحيوان له قرون وربما يقف تحت كوكب ويدور مع النار بادارة الفلك
اياها وربما تظهر فيه علامات هائلة حمر وسود بحسب زيادة غلظة الدخان واذا لم
ينقطع اتصال الدخان من الارض ونزل الى الارض يرى تنينا ينزل من السماء
الى الارض وهو الحريق وقد تتكاثف الادخنة المتصاعدة بالبرد وينكسر حرها
بالطبقة الزمهريرية فتثقل وترجع بطبعها فيتموج الهوآء فيحدث الريح الباردة
وقد لا ينكسر حرها فتتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها التابعة لحركة الفلك
فتحدث الريح الحارة وعلى هذا ينبغى ان يحمل ماوقع فى المواقف من انها تصادم
الفلك اى تقارنه بحيث يصل اليها اثر حركته والا فلا يتصور ان يقطع الدخان مع
مافيه من الاجزآء الارضية الثقيلة كرة النار مع شدة احالتها لما يجاورها حتى تصادم
الفلك حقيقة وقد يكون تموج الهوآء لتخلخل يقع فى جانب منه فيندفع ما يجاوره
وهكذا الى ان يفتر وبالجملة فالتموج من الهوآء هو الريح باى سبب تقع واما الزوبعة
والاعصار اعنى الريح المستديرة الصاعدة او الهابطة فسبب الصاعدة تلاقى الريحين
من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة ان تنفصل ريح من سحابة فتقصد النزول
فتعارضها فى الطريق سحابة صاعدة فتدافعها الاجزآء الريحية الى تحت فيقع

جزؤمن الريح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق فيستدير فتنضغط الاجزاء الارضية بينها فتهبط ملتوية والحق ان ما شوهد من احوال الرياح القالعة للاشجار والمختطفة للسفن من البحار وما تواتر من تخريبها المدن وما ورد من النصوص القاطعة فى ذلك يشهد شهادة صادقة بوجوب الرجوع الى القادر المختار وغاية ماذكروه لوثبت بيان للاسباب المادية وقد يقع بين القمر والبصر غيم رطب الخ يشير الى سبب الهالة وقوس قزح اما الهالة فسببها الحاطة اجزاء رشية صقيلة كانها مرايا متراصة بغيم رقيق لطيف لا يستر ما وراءه واقع فى مقابلة القمر فيرى فى ذلك الغيم نفس القمر لان الشئ انما يرى على الاستقامة نفسه لاشبحه ويرى فى كل واحد من تلك الاجزاء الرشية شبحه لانعكاس ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على صقيل انعكس الى الجسم الذى وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضئ منه اذا لم تكن جهته مخالفة لجهة المضئ فيرى ضوء القمر ولا يرى شكله لان المرءاة صغيرة لا تؤدى شكل المرئى بل ضوءه ولونه ان كان ملونا فيؤدى كل واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى دائرة مضيئة لكون الهيئة الحاصلة بين تلك الاجزاء وبين المرئى واحدة وانما لا يرى السحاب الذى يقابل القمر لقوة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى فى ضوء القوى كاجزاء الهباء المتفرقة فى الصحراء واكثر ما تحدث الهالة فيستدل بتخرقها من جميع الجهات على الصحو ومن جهة على ريح تأتى من تلك الجهة وبطلانها بثخن السحاب على المطر لتكثر الاجزاء المائية وقد تتضاعف الهالة بان توجد سحابتان بالصفة المذكورة احداهما تحت الاخرى ولا محالة تكون التحتانية اعظم لكونها اقرب وذكر بعضهم انه رأى سبع هالات معا واما هالة الشمس وتسمى بالطفاوة فنادرة جدا لان الشمس فى الاكثر تحلل السحب الرقيقة واما قوس قزح فسببه انه اذا كان فى خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صافية وكان وراءها جسم كثيف مثل جبل او سحاب مظلم حتى يكون كحال البلور الذى وراءه ملون لينعكس منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهنا تلك الاجزاء المائية انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء الصقيلة الى الشمس فادى كل واحد منها لكونه صغيرا ضوء الشمس دون شكلها وكان مستديرا على شكل قوس لان الشمس لو جعلت بمركز دائرة لكان القدر الذى يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك الاجزاء ولو تمت الدائرة لكان تمامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع الشمس اكثر كان القوس اصغر ولهذا لم يحدث اذا كانت الشمس فى وسط السماء واما اختلاف الوانها فقيل لان الناحية العليا تكون اقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اقوى فيرى حمرة ناصعة والسفلى ابعد منها واقل اشراقا فترى حمرة فى سواد وهو الارجوانى ويتولد بينهما كراثى مركب من اشراق الحمرة وكدر الظلمة ورد بان ذلك يقتضى

ان يندرج من نصوع الحمرة الى الارجوانية من غير انفصال الالوان بعضها عن بعض على ان تولد الكراثى انما هو من الاصفر والاسود فليس له مع الاحمر والارجوانى كثير مناسبة واعترف ابن سينا بعد الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالوان وقد شاهدت فى سنة ثلاث وستين وسبعمائة فى خلاف جهة القمر قوسا على الوان قوس قزح الا انها كانت اصغر منها كثيرا وكانت بحيث تكاد تتم دائرة ولم تكن الوانها فى صفاء الالوان الشمسية واشراقها بلا كثف وكان ذلك فى ليلة رشية الجو رقيقة السحاب والقمر على قرب من الافق (النوع الثانى) ما يحدث على الارض مثل الاحجار والجبال والسبب الاكثر لتحجر الارض عمل الحرارة فى الطين اللزج بحيث يستحكم انعقاد رطبه بيابسه وقد ينعقد الماء السيال حجرا اما لقوة معدنية محجرة او لارضية غالبة على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما فى الملح فاذا صادف الحر العظيم طينا كثيرا لزجا مادفعة واما على مرور الايام يتكون الحجر العظيم فاذا ارتفع بان تجعل الزلزلة العظيمة طائفة من الارض تلالا من التلال ثم تحجر او بان يكون الطين المتحجر مختلف الاجزاء فى الصلابة والرخاوة فتحفر اجزاؤه الرخوة بالمياه والرياح وتغور تلك الحفر بالتدريج غورا شديدا وتبقى الصلبة مرتفعة او بغير ذلك من الاسباب فهو الجبل او يحصل من تراكم عمارات تخربت وقد يرى بعض الجبال منضودة سافا فسافا كانها سافات الجدار فيشبه ان يكون حدوث مادة الفوقانى بعد تحجر التحتانى وقد سال على كل ساف من خلاف جوهره ما صار حائلا بينه وبين الاخر وقد يوجد فى كثير من الاحجار عند كسرها اجزاء الحيوانات المائية فيشبه ان هذه المعمورات قد كانت فى سالف الدهر مغمورة فى البحر فحصل الطين اللزج الكثير وتحجر بعد الانكشاف فكذلك كثير من الجبال تكون الحفر ما بينها باسباب تقتضيه كالسيول والرياح ومن منافع الجبال حفظ الابخرة التى هى مادة المعادن والسحب والعيون فان الابخرة تنفس عن الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به (النوع الثالث) ما يحدث فى الارض قد يعرض لجزء من الارض حركة بسبب ما يتحرك تحتها فيحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك اذا تولد تحت الارض بخار او دخان او ريح او ما يناسب ذلك وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام او ضيقها جدا وحاول ذلك الخروج ولم يتمكن لكثافة الارض تحرك فى ذاته وحرك الارض وربما يشقها لقوته وقد ينفصل منه نار محرقة واصوات هائلة لشدة المحاكة والمصاكة وقد يسمع منه دوى لشدة الريح ولا توجد الزلزلة فى الاراضى الرخوة لسهولة خروج الابخرة وقلما تكون فى الصيف لقلة تكاثف وجه الارض والبلاد التى تكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف سببا للزلزلة لفقد الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة وحصول البرد الحاقن للرياح

فى تجاويف الارض بالتحصيف بغتة ولاشك ان البرد الذى يعرض بغتة يفعل مالا يفعله العارض بالتدريج والابخرة التى تحدث تحت الارض ان كانت كثيرة ربما انقلبت مياها تنشق منها الارض فان كان لها مدد حدث منها العيون الجارية وتجرى على الولاء لضرورة عدم الخلاء فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هوآء اوبخار آخر يتبرد بالبرد الحاصل هنالك فينقلب ماء ايضا وهكذا الى ان يمنع مانع يحدث دفعة اوعلى التدريج وان لم يكن لتلك الابخرة مدد حدثت العيون الراكدة وان لم تكن الابخرة كثيرة بحيث تنشق الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب وصادفت منفذا اواندفعت اليه حدثت منها القنوات الجارية والابار بحسب مصادفة المدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون والقنوات والابار مياه الامطار والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها ثم ماذكر فى الاثار العلوية اى التى فوق الارض والسفلية اى التى على وجهها وتحتها انما هو رأى الفلاسفة لا المتكلمين القائلين باستناد جميع ذلك الى ارادة القادر المختار ومع ذلك فالفلاسفة معترفون بانها ظنون مبنية على حدس وتجربة يشاهد امثالها كما يرى فى الحمامات من تصاعد الابخرة وانعقادها وتقاطرها وفى البرد الشديد من تكاثف مايخرج بالانفاس كالثلج وفى المرايا من اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضوآء على الانحاء المختلفة الى غير ذلك فهذا وامثاله من التجارب والمشاهدات يفيد ظن استناد تلك الاثار الى ماذكروا من الاسباب وقد ينضم اليها من قرآئن الاحوال مايفيد اليقين الحدسى ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص فيحصل اليقين للبعض دون البعض واعترفوا ايضا بانه لايمتنع استنادها الى اسباب اخر لجواز ان يكون للواحد بالنوع علل متعددة وان يكون صدوره عن البعض اقليا وعن البعض اكثريا وبان فى جملة ماذكر من الاسباب مايحكم الحدس بانه غير تام السببية بل يفتقر الى انضمام قوى روحانية لولاها لما كانت كافية فى ايجاب ماهى اسبابه فان من الرياح مايقلع الاشجار العظام ويختطف المراكب من البحار وان من الصواعق مايقع على الجبل فيدكه وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته ومانفذ فى المتخلخل فلايحرقه ويذيب مايصادفه من الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب فى الكيس ولايحرق الكيس الامايحرق عن الذوب ويذيب ضبة الترس ولايحرق الترس وان من الكواكب ذوات الاذناب ماتبقى عدة شهور وتكون لها حركات طولية وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التى مايكفى فيها ماذكر من الاسباب المادية والفاعلية بل لابد من تأثير من القوى الروحانية (الى هنا من شرح المقاصد للفاضل التفتازانى رحمه الله رحمة واسعة (اعلم) ان كرة الهوآء بسبب ان ماقرب منها الى كرة الارض والماء مختلط بالاجزآء الارضية والمائية

التى ترتفع عنهما اليه دآئما وان مابعد منها صاف عن ذلك الاختلاط انقسمت الى كرتين احاطت احداهما بالاخرى الاولى المحيطة هوآء شفاف صاف عن شوب الكثافة التى تحصل من اختلاط الاجزآء المائية والارضية والثانية المحاطة حصلت لها بالاختلاط المذكور كثافة تقبل بها النور والظلمة وتسمى بهذا الاعتبار كرة الليل والنهار وباعتبار اختلاطها بالابخرة كرة البخار وباعتبار حدوث الرياح فيها كرة النسيم والمحاطة تقتضى برودة مااختلط بها من الاجزآء الارضية والمائية ان تكون باردة الا ان انعكاس الاشعة المسخنة من وجه الارض يسخن منها ماقرب من كرة الارض الى حد معين من تحتها ومافوق ذلك الحد باق على برودة تقتضيها تلك الاجزآء الباردة فهذه الكرة الباردة من الهوآء تسمى كرة الزمهرير من شرح هداية الحكمة لخواجه زاده رحمه الله (وجه تسميته كائنات الجو وسبب حدوث الابخرة والادخنة) تسمية تلك الكائنات بكائنات الجو اما لان اكثر هذه الاشياء تحدث فى الجو العالى لانه انما تحدث بتأثير مافى جانب الجو من العلويات ولما كانت المبحوث عنها فى هذا الفصل كلها متكونة من بخار اودخان كان الاحرى ان نشتغل اولا ببيان ماهيتهما فنقول اشعة الكواكب وغيرها من المسخنات اذا اثرت فى مياه صادفتها فى بعض المواضع واستحال بعض تلك المياه بتسخينها اجزآء هوآئية تصاعدت بحسب اقتضاء سخونتها مختلطة بالاجزآء اللطيفة المائية اختلاطا يرتفع به الامتياز الوضعى عن تلك المختلطات فهذه المتصاعدات من الاجزآء الهوآئية المتكونة عن الماء المختلطة بالاجزآء المائية اللطيفة هى البخار واذا وقعت تلك المسخنات على بعض المواضع الغائرة وحدثت بشدة التسخين هنالك اجزآء نارية فتصادف تلك الاجزآء النارية اجساما قابلة للاحتراق تشبثت بها واحدثت منها بالاحتراق اجزآء هوآئية متصاعدة مختلطة باجزآء ارضية لطيفة هبائية انفصلت عن تلك الاجسام فهذه الاجزآء الهوآئية المتصاعدة مختلطة بالاجزآء الارضية اللطيفة هى الدخان (من الشرح المذكور) فان قلت ما السبب فى ان الامطار الصيفية حباتها كبار فى الاكثر والامطار الشتوية حباتها صغار فى الاكثر وما السبب فى كثرة المطر فى بلاد الحبشة مع حرارة الهوآء فيها قلت الابخرة الصيفية فى الاكثر لاتخلو عن الادخنة التى هى مادة الريح فتتصل القطرات بعضها ببعض فتكبر تلك القطرات وفى الشتاء يكون الهوآء ساكنا فلاتتصل القطرات واما كثرة المطر فى بلاد الحبشة فلاندفاع الابخرة وانضغاطها بسبب الجبال المانعة من الريح والله اعلم بحقائق الامور من الشرح المذكور

(المقالة الثالثة من القسم الثانى من الكتاب الرابع من المطالب فى اعادة الكلام فى تقرير الوجوه الدالة على ان الله العالم فاعل بالاختيار لا موجب بالذات وفيها فصول

الفصل الاول فيما يجرى مجرى المقدمة اعلم انا قد ذكرنا وجوها كثيرة فى اثبات كونه تعالى قادرا ونريد ان نذكرههنا وجوها اخرى فنقول الكلام فى هذا الباب مرتب على قسمين احدهما فى الاعتبارات المأخوذة من اصول الحكمة الدالة على ان مدبر العالم يجب ان يكون فاعلا مختارا لاعلة موجبة والثانى الدلائل المذكورة فى هذا الباب فى القرءآن المجيد فاذا انضمت الدلائل العقلية المذكورة فى باب القادر الى هذه الوجوه بلغت مبلغا عظيما فى الكثرة والقوة اما القسم الاول وهو الاعتبارات المأخوذة من اصول الحكمة فاعلم ان قبل الخوض فى شرح تلك الاعتبارات يجب تقديم مقدمة وهى ان هذه الاجسام المخصوصة متناهية وكل متناه فهو مشكل ينتج ان هذه الاجسام المخصوصة مشكلة وهذه الاشكال قسمان احدهما الاشكال التى حصلت على سبيل الاتفاق من غير ان يحتاج حصوله الى فعل فاعل حكيم والثانى الاشكال التى يشهد صريح العقل بانها لم تحصل الا بقصد فاعل حكيم اما القسم الاول فمثل الحجر المنكسر والكوز المنكسر فانه لابد وان يكون لتلك القطعة من الحجر والخزف شكل مخصوص معين الا ان صريح العقل شاهد بان ذلك الشكل المخصوص وقع على سبيل الاتفاق ولا يتوقف حصوله على فعل فاعل مختار واما القسم الثانى فهو مثل الاشكال الواقعة على وفق المصالح والمنافع ولنذكر منها مثالا واحدا وهو انا لما نظرنا الى الابريق راينا فيه ثلاثة اشياء احدها الرأس الواسع وثانيها البُلبُلَة الضيقة وثالثها العُروَة فلما تاملنا فى هذه الاحوال الثلاثة وجدناها موافقة لمصلحة الخلق فانه لابد من توسيع رأس الابريق حتى يدخل الماء فيه بالسهولة ولابد من ضيق بُلبُلَتِهِ حتى يخرج الماء منها بقدر الحاجة ولابد له من العروة حتى يقدر الانسان على ان يأخذه بيده فلما وجدنا هذه الاجزاء الثلاثة فى الابريق مطابقة للمصلحة شهد عقل كل احد بان فاعل هذا الابريق لابد وان يكون قد فعله بناء على الحكمة ورعاية للمصلحة ولو ان قائلا قال ان هذا الابريق تكوّن بنفسه من غير قصد قاصد حكيم ولا فعل فاعل بل اتفق تكوّنه بنفسه كما اتفق تشكل هذه القطعة بهذا الشكل الخاص من غير قصد قاصد حكيم ولا جعل جاعل لشهدت الفطرة السليمة بان هذا القول باطل محال اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انا لما شاهدنا فى الابريق هذه الاجزاء الثلاثة مطابقة للمنفعة موافقة للمصلحة شهدت الفطرة الاصلية والغريزة الفطرية بانه لابد لها من فاعل حكيم ومقدر عليم فاذا تأملنا فى السموات والكواكب وفى احوال العناصر الاربعة وفى احوال الآثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان ولاسيما الانسان وجدنا من الحكم القاهرة والدلائل الباهرة ما غرقت العقول فيها وحارت الالباب فى وصفها لاجرم كانت هذه الاعتبارات بالدلالة على وجود الفاعل المختار الحكيم الرحيم اولى

ومتى

ومتى ثبت القول بالفاعل المختار فقد ثبت القول بحدوث العالم لامحالة (الفصل الثانى فى شرح منافع الشمس) نقول ان آثار الحكمة فى تخليق الشمس ظاهرة من وجوه الاول انه سبحانه قدر لحركات الكواكب الثلاثة العلوية على محيطات تداويرها ان يكون مجموعها مع حركات مراكزها على محيطات حواملها مساويا لحركة الشمس الوسطى فلاجرم صارت هذه الكواكب فى ذرى تداويرها مقارنة للشمس وفى حضيض تداويرها مقابلة لها واما السفليان فجعلت حركة مركز تدويرهما مساوية لحركة الشمس الوسطى فلاجرم قد استوفت الحكمة البالغة اقسام الحركة فى مراكز التداوير التى عليها مدار الادوار فان حركة مركز تدوير السفليين مساوية لحركة مركز تدوير الشمس وحركات مراكز تداوير الثلاثة العلوية انقص من حركة الشمس وحركة مركز تدوير القمر اسرع من حركة الشمس وبهذا الطريق يظهر ان الشمس بالنسبة الى الكواكب كالسلطان بالنسبة الى العبيد وسائر الكواكب يتحركون حولها على نسب مخصوصة موافقة للحكمة والمصلحة بل نقول انه تعالى خلق الشمس فى الفلك كالملك فى العالم فالكواكب لها كالجنود للملك والافلاك كالاقاليم والبروج كالبلدان والدرجات كالمحلات والدقائق كالازقة ولما كان الامر كذلك لاجرم صار موضعها فى الفلك المتوسط كما ان دار الملك يجب ان تكون فى وسط المملكة وبيانه ان جملة العالم احدى عشرة كرة خمس منها فوق فلك الشمس وهى فلك المريخ والمشترى وزحل وفلك الثوابت والفلك الاعظم وخمس اخرى تحت فلك الشمس وهى فلك الزهرة وعطارد والقمر ثم الكرة اللطيفة وهى النار والهوآء والكرة الكثيفة وهى الماء والارض فلما كان الشمس كالسلطان لعالم الاجسام لاجرم جعل مكانها فى وسط كرات العالم الوجه الثانى ان القمر يزداد نوره وينقص بسبب قربه من الشمس وبعده عنها وكثير من الناس يزعم ان انوار سائر الكواكب مقتبسة ايضا من الشمس ولولا ان جرم القمر ليس نوره نورا ذاتيا بل عرضيا مستفادا من الشمس والا لما عرض له الخسوف ولولا الخسوف لتعذر معرفة موضعه الحقيقى من الفلك بسبب ما يحصل فيه من اختلاف المنظر لاجل قربه من الارض ولو لم يعرف الموضع الحقيقى للقمر لتعذر معرفة المواضع الحقيقية لسائر الكواكب فكان حصول الخسوف للقمر كالمفتاح الحقيقى لمعرفة مواضع الاجرام النيرة الفلكية الوجه الثالث ان الشمس اذا ظهرت اخفت بكمال شعاعها سائر الكواكب الا انها وان خفيت الا ان قوتها باقية ولذلك فانه يكون يوم من الصيف احر من يوم آخر وما ذاك الا بسبب ان الشمس اذا قارنت فى ممرها كوكبا حارا فانه يزداد حر الهوآء وبالضد منه فى جانب البرد الوجه الرابع انا نرى جميع الحيوانات فى الليل كالميت فاذا طلع نور الشمس ظهر فى اجساد الحيوانات نور الحياة فيجرى هذا مجرى ما اذا قيل

ان طلوع نور الشمس نفخ فى ابدان الحيوانات قوة الحياة وكلما كان طلوع ذلك النور اتم كان ظهور قوة الحياة فى الابدان اكمل واتم ثم كلما طلع قرص الشمس رأيت الناس وسائر الحيوانات يخرجون من مساكنهم ويبتدؤن الحركة ومادامت الشمس صاعدة الى وسط سمائهم كانت حرارتهم فى الزيادة والقوة فاذا انحدرت الشمس من وسط السماء فكانها اخذت فى الضعف لاجرم اخذت حركات اهل تلك المساكن وقواهم فى الضعف فلا يزال كذلك الى زمان غيبوبة الشمس فاذا غابت وظهر الظلام فى العالم استولى الخوف والفزع والفتور والنقصان على الخلق ورجعت الحيوانات الى بيوتها وجحرتها فاذا غاب الشفق هدأت الابدان وسكنت وصارت كالميتة المعدومة الحياة فاذا طلع الصبح عليهم عادت الاحوال المذكورة مرة اخرى وهذا يدل على انه تعالى دبر احوال النير الاعظم بحيث صار كالسلطان لعالم الاجسام فى السموات وفى العناصر (الوجه الخامس من منافع الشمس انها متحركة فانها لو كانت واقفة فى موضع واحد لاشتدت السخونة فى ذلك الموضع ولاشتد البرد فى سائر المواضع لكنها تطلع فى اول النهار من المشرق فيقع نورها على ما يحاذيها من جهة المغرب ثم لاتزال تدور تغشى جهة بعد جهة حتى تنتهى الى المغرب فتشرق حينئذ على الجوانب الشرقية فحينئذ لايبقى موضع مكشوف فى الشرق والغرب الاويأخذ حظا من شعاع الشمس واما بحسب الجنوب والشمال فجعلت حركتها مائلة عن منطقة الفلك الاعظم فانه لو لم يكن للشمس حركة فى الميل لكان تأثيرها مخصوصا بمدار واحد وكانت سائر المدارات تخلو عن المنافع الحاصلة منها وكان يبقى كل واحد من المدارات على كيفية واحدة ابدا فان كانت حارة افنت الرطوبات واحالتها كلها الى النارية ولم تتكون المتولدات فيكون الموضع المحاذى لممر الشمس على كيفية الاحتراق والموضع البعيد عنه على كيفية البرد والمتوسط بينهما على كيفية متوسطة فيكون فى موضع شتاء دائم فيه نيوءة وفجاجة وفى موضع آخر صيف دائم يوجب الاحتراق وفى موضع آخر ربيع وآخر خريف لايتم فيه النضج وايضا لو لم يكن عودات متتالية للشمس بل كانت تتحرك بطيئة لكان هذا الليل قليل النفع وكان التأثير شديد الافراط فكان تعرض قريبا مما لو لم يكن ميل ولو كانت حركتها اسرع من هذه لما كانت المنافع وما تمت فاما اذا كان هنالك ميل يحفظ الحركة فى جهة مدة ثم ينتقل عنها الى جهة اخرى بمقدار الحاجة ويبقى فى كل جهة برهة من الدهر تم بذلك تأثيره وكملت منفعته (الوجه السادس من منافع وجود الشمس انه تعالى حركها بحيث يحصل لها فى الحركة اوج وحضيض فعند حصولها فى الاوج تبعد عن الارض وعند حصولها فى الحضيض تقرب من الارض وبسبب القرب من الارض تعظم السخونة فى المواضع التى

يحاذيها مدار الحضيض والسخونة جاذبة للرطوبات لاجرم ينجذب البخار الى الجانب الذى يسامته حضيض الشمس واذا انجذب البخار الى ذلك الجانب انكشف الجانب الذى يحاذيه الاوج ولم يبق البحر على وجهه فصار احد جوانب الارض صالحا لمساكن الحيوانات البرية لاسيما الانسان الذى هو اشرف الحيوانات الموجود فى عالم الكون والفساد (الوجه السابع من منافع الشمس ان كل موضع تكون الشمس بعيدة جدا عن مسامتته اشتد البرد فيه مثل الموضعين اللذين تحت القطبين فانه لايكون هنالك حيوان ولانبات ينبت ويكون هنالك ستة اشهر نهارا وستة اخرى ليلا ويكون هنالك رياح عاصفة وتشتد ظلمته ويدل عليه البحر الارمنى فانه اقرب الى مدار الشمس من الموضع المذكور بكثير مع انه تشتد فيه الرياح العواصف وتشتد ظلمته حتى انه لايمكن ركوبه لشدة البرد وظلمته ويستدل عليه ايضا بالبحر الشامى فانه اذا صارت الشمس فى اوائل العقرب الى ان تصير الى اوائل الحوت ففى هذه الاشهر لايستطيع الناس ركوبه (الوجه الثامن الاستقراء يدل على ان السبب الظاهر فى اختلاف الناس فى اجسامهم والوانهم واخلاقهم وطبائعهم وسيرهم احوال الشمس فى الحركة وذلك لان الناس على ثلاثة اقسام احدها الذين يسكنون تحت خط الاستواء الى ما يقرب من المواضع التى يحاذيها ممر رأس السرطان وهم يسمون بالاسم العام السودان والسبب فيه ان الشمس تمر على سمت رؤسهم فى السنة امامرة اومرتين فتحرقهم وتسود ابدانهم وشعورهم والذين مساكنهم اقرب الى خط الاستواء فهم الزنج والحبشة فان الشمس لقوة تأثيرها فى مساكنهم تحرق شعورهم وتسودها وتجعلها جعدة وكثيفة وتجعل وجوههم قحلة وجثثهم عظيمة واخلاقهم وحشية واما الذين مساكنهم اقرب الى محاذاة ممر رأس السرطان فالسواد فيهم اقل وطبائعهم اعدل واخلاقهم آنس واجسامهم انظف وهم اهل الهند واليمن وبعض المغاربة وكل العرب (واما القسم الثانى من اهل الارض فهم الذين مساكنهم على ممر رأس السرطان الى محاذاة بنات نعش الكبرى فهم يسمون بالاسم العام البيضان وهؤلاء لاجل ان الشمس لاتسامت رؤسهم ولاتبعد ايضا عنهم بعدا كثيرا حتى يعرض لهم شدة من الحر والبرد فلاجرم صارت الوانهم متوسطة ومقادير اجسامهم معتدلة واخلاقهم حسنة كاهل الصين والترك وخراسان والعراق والشام ثم هؤلاء من كان منهم اميل الى ناحية الجنوب كان اتم فى الذكاء والفهم لقربه من منطقة البروج وممر الكواكب المتحيرة وتكون حركتهم اليق بحركات الكواكب فى السرعة والخفة ومن كان منهم يميل الى ناحية المشرق فهم اقوى نفسا واشد تذكرا لان المشرق يمين الفلك لان الكواكب منه تطلع والانوار من جانبه تظهر واليمين اقوى ومن كان الى ناحية المغرب فهو الين

نفسا واشد تأنيسا واكثر كتمانا للامور لان هذه الناحية منسوبة الى القمر ومن شان القمر ظهوره بعد الكتمان (واما القسم الثالث من اهل الارض فهم الذين مساكنهم محاذية لبنات نعش وهم الصقالبة والروس فانهم لكثرة بعدهم عن ممر البروج وحرارة الشمس صار البرد عليهم ابرد والرطوبات الفضلية اكثر لانه ليس هنالك من الحر ما ينشفها وينضجها فلذلك صارت الوانهم بيضاء وشعورهم سبطة شقرة وابدانهم عظيمة رخصة وطبائعهم مائلة الى البرد واخلاقهم وحشية واعلم ان كل واحد من هذين الطرفين وهما الاقليم الاول والسابع فانه يقل فيه العمران وتنقطع بعض العمارات عن بعض لغلبة الكيفيتين الفاعلتين ثم لا تزال العمارة فى الاقليم الثانى والسادس والثالث والخامس تزداد فيقل الخراب فيها واما الاقليم الرابع فانه متواصل العمارات ويقل الخراب فيه وذلك لاجل فضل الوسط على الاطراف باعتدال المزاج وكل هذه الاحوال دالة على ان احوال هذا العالم مربوطة باحوال الشمس فان قيل زعمتم ان الاقليم الرابع افضل الاقاليم وعليه سؤالان الاول ان الادوية النافعة لا يتولد شئ منها فى الاقليم الرابع وانما يتولد فى سائر الاقاليم والثانى انه لم يخرج من هذا الاقليم احد من الانبياء والجواب عن الاول ان الدواء انما يكون دواء اذا كانت احدى الكيفيات غالبة وكانت القوة السمية غالبة عليه وهذا انما يتولد فى الاقاليم الخارجة عن الاعتدال اما الاقليم الرابع فانه لما كان معتدلا لاجرم لا يتولد فيه الا الاجسام الغذائية المعتدلة واما الاجسام الدوائية فانها لابد وان تكون خارجة عن الاعتدال فلهذا السبب لا تتولد الادوية فى هذا الاقليم والجواب عن الثانى ان عقول اهل الاقليم الرابع كاملة غريزة متوفرة وبعضهم يقرب من البعض فى الكمال فلاجرم لم يخرج منهم الانبياء واما سائر الاقاليم فالنقصان غالب عليهم فاذا اتفق خروج انسان كامل عظيم الكمال لاجرم ظهر التفاوت ظهورا منتهيا الى حد الاعجاز (الوجه التاسع من احوال الشمس ان المواضع التى تسامتها الشمس على قسمين احدهما موضع حضيضها وغاية قربها من الارض فهذه المواضع هى البرارى الجنوبية وهى محترقة نارية لا يكون فيها حيوان اما المواضع المقاربة لتلك المواضع فسكانها كلهم سود الالوان لاحتراق موادهم وجلودهم بسبب ذلك الهواء المحترق بالشمس واما المواضع المسامتة لاوجها فى جانب الشمال فهى غير محترقة بل معتدلة ثم قد ثبت فى المجسطى ان التفاوت الحاصل بسبب قربها وبعدها من الارض قليل فبسبب حصول ذلك القرب القليل صار الجانب الجنوبى محترقا فعلمنا بهذا الطريق ان الشمس لو حصلت فى فلك الثوابت لفسدت الطبائع من شدة البرد ولو انها انحدرت الى فلك القمر لاحترق هذا العالم بالكلية فلهذا السبب قدر الحكيم الرحيم الناظر بعباده ان جعل

الشمس وسط الكواكب السبعة لتكون بحركتها الطبيعية المعتدلة وقربها المعتدل تبقى الطبائع والمطبوعات فى هذا العالم على حد الاعتدال واما اهل الاقليم الاول فلاجل قربهم من الموضع المسامت لحضيض الشمس كانت سخونة هوائهم شديدة فلاجرم هم اكثر سوادا لان تاثير الشمس فيهم عظيم (واما اهل الاقليم الثانى فهم سمر الالوان واما اهل الاقليم الثالث والرابع فهم اعدل مزاجا بسبب اعتدال الهواء وايضا فغاية ارتفاع الشمس انما تكون عند كونها فى ابعد بعدها عن الارض فلاجرم صار اهل هذين الاقليمين موصوفين بالصفات الكريمة والصور الجميلة واما اهل الاقليم الخامس فان سخونة الهواء هنا اقل من الاعتدال بمقدار يسير فلاجرم صار فى حيز البرد والثلوج وصارت طبائع اهله اقل نضجا من طبائع اهل الاقليم الرابع الا ان بعدهم عن الاعتدال قليل واما اهل الاقليم السادس والسابع فانهم يجون يأنون ولغلبة البرد والرطوبة عليهم اشتد بياض الوانهم وزرقة عيونهم وعظمت وجوههم واستدارت فقد تبين ان اختلاف طبائع الناس فى صورهم واشكالهم والوانهم بسبب اختلاف احوال الشمس فى القرب والبعد واما اختلاف الناس فى الاخلاق والطبائع فهو تابع لاختلاف امزجتهم فان الوهم المؤثر الذى للهند لا يكاد يوجد فى غيرهم وكذلك الشجاعة فى الترك وسوء الاخلاق فى المغاربة لا يوجد مثله للمشارقة (الوجه العاشر من تأثيرات الشمس اختلاف الفصول الاربعة بسبب انتقالها فى ارباع الفلك ولاشك ان السبب فى تولد النباتات ونضجها وكمال حالها ليس الا هذه الفصول الاربعة فلما كان السبب لحدوث الفصول الاربعة هو الشمس والسبب لتولد النباتات هو الفصول الاربعة والسبب لتولد الحيوانات هو النباتات صارت الشمس كالاصل لكل حوادث هذا العالم (الوجه الحادى عشر فى تأثير الشمس فى النبات وهو من وجوه احدها ان الشمس اذا تباعدت عن سمت الرأس اشتد البرد فى الهواء واستولى البرد على ظاهر الارض فيقوى الحر فى باطن الارض وتتولد فيه الابخرة اللطيفة الموافقة لتكون المعادن وانفلاق الحب فى بطن الارض فاذا مالت الشمس الى سمت الرؤس وزال البرد واعتدل الهواء خرجت تلك الشظايا من بطن الارض الى ظهرها ثم ان الهواء المسخن بسبب قوة الشمس يؤثر فيه فيحصل النضج والكمال فى الزروع والثمار وثانيها ان تأثير الشمس فى النبات بسبب الحركة اليومية محسوس والدليل عليه ان الريحان الذى يقال له النيلوفر والاذريون وورق الخروع وغيرها فانها تنمو وتزداد عند اخذ الشمس فى الارتفاع والصعود فاذا غابت الشمس ضعفت وذبلت وثالثها ان الزروع والنبات لا تنمو ولا تنشأ الا فى المواضع التى تطلع عليها الشمس ويصل اليها قوة حرها ورابعها ان وجود بعض انواع النبات فى بعض البلاد فى الحر والبرد الذى لا سبب له

الاحركة النير الاعظم فان النخيل لاتنبت فى البلاد الباردة وكذلك شجرة الاترج والليمون والموز لاتنبت فى البلاد الباردة وفى الاقليم الاول تنبت الافاويه الهندية التى لاتنبت فى سائر الاقاليم وفى البلاد الجنوبية التى وراء خط الاستواء تنبت اشجار وفواكه وحشايش لايعرف شئ منها فى البلاد الشمالية (واما الحيوانات فيختلف الحال فى تولدها باختلاف حرارة البلاد وبرودتها فان الفيل والعلقم والببر توجد فى ارض الهند ولاتوجد فى سائر الاقاليم التى تكون دونها فى البرودة كذلك غزال المسك والكركدن ربما لايوجدان الافى بلاد الترك ومايقربها وقد يوجد بعضها فى البلاد التى هى اشد حرارة من بلاد الهند فان الفيلة توجد فى سائر البلدان حتى فى البلاد الجنوبية التى هى بلاد السودان اعظم جسوما واطول اعمارا واما انعقاد الاجساد السبعة والاحجار والمعادن فمعلوم ان السبب فيها البخارات تتولد فى باطن الارض بسبب تأثير الشمس فاذا اختفت تلك البخارات فى قعور الجبال واثرت الشمس فى نضجها تولدت المعادن واما الامطار وسائر الآثار العلوية فلا شك فى ان تكونها من الابخرة والادخنة ولاشك ان تولدها بقوة الشمس فلنكتف بهذا القدر من منافع الشمس (الفصل الثالث فى منافع القمر) اعلم ان القمر لانسبة له الى الشمس فى كبر الجسم وقوة التأثير البتة الا ان له ايضا قوة عظيمة فى التأثير فى هذا العالم قال اهل التحقيق تاثير الشمس فى الحر والبرد اظهر وتأثير القمر فى الرطوبة والجفاف اقوى وقولنا الشمس تؤثر فى الحرارة والبرودة نعنى به انها عند القرب تفيد الحرارة وعند البعد تفيد البرودة وكذا حال القمر فى الرطوبة والجفاف والذى يدل على ماذكرناه وجوه الاول ان اصحاب التجارب قالوا ان من البحار ما يأخذ فى الازدياد من حين ما يفارق القمر الشمس الى وقت الامتلاء ثم انها تأخذ فى الانتقاص بعد الامتلاء ولايزال يستمر ذلك الانتقاص بحسب نقصان نور القمر حتى ينتهى الى غاية نقصانه عند حصول المحاق ثم يأخذ فى الازدياد مرة اخرى كما فى الدور الاول ومن البحار ما يحصل فيه الجزر والمد فى كل يوم وليلة مع طلوع القمر وغروبه وذلك موجود فى بحر فارس وبحر الهند وكذلك ايضا فى بحر الصين وكيفيته انه اذا بلغ القمر مشرقا من مشارق البحر ابتدأ البحر بالمد فلايزال كذلك الى ان يصير القمر الى وسط سماء ذلك الموضع فعند ذلك ينتهى المد منتهاه فاذا انحط القمر من وسط سماء ذلك الموضع جزر الماء ورجع البحر ولايزال كذلك راجعا الى ان يبلغ القمر مغربه فعند ذلك ينتهى الجزر منتهاه فاذا زال القمر من مغرب ذلك الموضع ابتدأ المد هنالك فى المرة الثانية ولايزال زائدا الى ان يصل القمر الى وتد الارض فحينئذ ينتهى المد منتهاه فى المرة الثانية ثم يبتدئ الجزر ثانيا ويرجع الماء الى البحر حتى يبلغ القمر افق مشرق ذلك الموضع فتعود الحالة المذكورة مرة اخرى

لان الارض مستديرة والبحر محيط بها على استدارتها والقمر يطلع على كلها فى مقدار اليوم والليلة فكلما تحرك القمر قوسا صار موضع القمر افقا لموضع آخر من مواضع البحر وذلك الموضع يكون وسط سماء لموضع آخر ومغربا لموضع آخر وفيما بين كل وتد من هذه الاوتاد تحصل احوال اخرى فلاجرم يحصل لاجل هذه الاسباب احوال مختلفة مضطربة فى البحر واعلم ان سكان البحر كلما رأوا فى البحر انتفاخا وهيجان رياح عاصفة وامواج شديدة علموا انه ابتداء المد واذا ذهب الانتفاخ وقلت الامواج والرياح علموا انه وقت الجزر واما اصحاب الشطوط والسواحل فانهم يجدون عندهم فى وقت المد للماء حركة من اسفله الى اعلاه فاذا رجع الماء ونزل فهناك وقت الجزر (الوجه الثانى من آثار القمر ان ابدان الحيوانات فى وقت زيادة ضوء القمر تكون اقوى واسخن وبعد الامتلاء تكون اضعف وابرد والاخلاط التى فى بدن الانسان مادام القمر زائدا فى ضوئه فانها تكون ازيد ويكون ظاهر البدن اكثر رطوبة وحسنا فاذا نقص ضوء القمر صارت هذه الاخلاط فى غور البدن والعروق وازداد ظاهر البدن يبسا (الوجه الثالث اختلاف احوال البحرانات وتفاوت ايامها وكل ذلك مبنى على زيادة نور القمر ونقصانه (الوجه الرابع شعر الحيوان فانه مادام القمر زائدا فى ضوئه فانه يسرع نباته ويغلظ ويكثر فاذا اخذ ضوء القمر فى الانتقاص ابطأ نباته ولم يغلظ وايضا البان الحيوانات تكثر فى اول الشهر الى نصفه مادام القمر زائدا فى الضوء فاذا نقص ضوء القمر نقصت غزارتها وكذلك ايضا ادمغة الحيوانات تكون زائدة فى اول الشهر عما فى آخره وكذا القول فى بياض البيض ثم قالوا بل هذه الاحوال تختلف بسبب حال القمر فى اليوم الواحد فان القمر اذا كان فوق الارض فى الربع الشرقى فانه تكثر البان الضروع وتزداد ادمغة الحيوانات فاذا زال القمر وغاب عنهم نقصت نقصانا ظاهرا وهذه الاعتبارات تظهر عند الاستقراء ظهورا بينا ومما يقوى ذلك ان الانسان اذا نام اوقعد فى ضوء القمر حدث فى بدنه الاسترخاء والكسل ويهيج عليه الزكام والصداع واذا وضعت لحوم الحيوانات مكشوفة تحت ضوء القمر تغير طعمها وروائحها (الوجه الخامس انه توجد السمكة فى البحار والآجام والمياه الجارية اذا كان من اول الشهر الى الامتلاء فانها تخرج من قعور الآجام والبحار ويكون سمنها ازيد واما من بعد الامتلاء الى الاجتماع فانها تدخل فى القعور وينقص سمنها واما فى اليوم بليلته فمادام القمر مقبلا من المشرق الى وسط السماء فانها تخرج سمينة فاما اذا زال القمر عادت فى جحرتها ولاتكون فى غاية السمن وكذلك ايضا خشاشات الارض يكون خروجها من جحرتها فى النصف الاول من الشهر اكثر من خروجها فى النصف الثانى (الوجه السادس ان الاشجار والغروس ان غرست والقمر زائد النور مقبل الى وسط السماء قويت

وكثرت ونشأت وحملت واسرعت النبات وان كان ناقص النور زآئلا عن وسط السماء كان بالضد وكذلك القول فى الرياحين والبقول والاعشاب فانها تكون ازيد نشوا ونموا اذا كان القمر مقبلا من الاجتماع الى الامتلاء واما فى النصف الاخير من الشهر فالحال بالضد من ذلك والقرع والقثاء والخيار والبطيخ ينمو نموا بالغا عند ازدياد الضوء واما فى وسط الشهر عند حصول الامتلاء فهنالك يعظم النمو حتى انه يحصل التفاوت فى الحس فى الليلة الواحدة فكذلك المعادن والينابيع فانها تزداد فى النصف الاول من الشهر وتنتقص فى الثانى منه وذلك معروف عند اصحاب المعادن واعلم ان القمر انما كان قوى التأثير فى هذا العالم لثلاثة اوجه احدها ان حركات القمر سريعة وتغيراته كثيرة واما سائر الكواكب فحركاتها بطيئة وتغيرات هذا العالم كثيرة فكان اسناد تغيرات هذا العالم مع كثرتها الى حركات القمر اولى (والثانى انه اقرب الكواكب من هذا العالم فكان بالتأثير فيه اولى (والثالث ان القمر بسرعة حركاته يمزج انوار بعض الكواكب بانوار الباقى ولاشك ان امتزاجاتها مبادى لحدوث الحوادث فى هذا العالم فكان القمر هو المبدأ القريب (الفصل الرابع فى احوال سائر الكواكب اعلم ان منافع الكواكب كثيرة ومن العجائب ان الكرات السبع التى هى منازل السيارات السبعة قدرها الحكيم الرحيم بحيث يحصل للكواكب فيها صعود الى الاوج ونزول الى الحضيض واحاط بهذه الكرات السبع كرتان عظيمتان ادونهما كرة الكواكب الثابتة واعلاهما الفلك الاطلس وحصل فى داخل الكرات السبع كرتان احداهما كرة الجسم اللطيف وهى كرة النار والهوآء والاخرى كرة الجسم الكثيف وهى كرة الماء والارض فالكرتان العاليتان اعنى كرة الثوابت والفلك الاعظم هما الفاعلتان والكرتان الداخلتان اعنى كرة الكثيف واللطيف هما المنفعلتان والكواكب السبعة المركوزة فى تداويرها المركوزة فى الكرات السبع كالالة والاداة فهذه الكواكب اذا تصاعدت الى اوجاتها فكانها تأخذ القوى من الكرتين العاليتين واذا هبطت الى حضيضاتها وقربت من العالم الاسفل فكانها تؤدى تلك الاثار الى هذا العالم الاسفل ومن الاحوال العجيبة ان هذه الكواكب السبعة لكل واحد منها حركات ستة فهى تتحرك بطبائعها من المغرب الى المشرق وبسبب تحريك الفلك الاعظم من المشرق الى المغرب وايضا فهى تميل تارة الى الشمال واخرى الى الجنوب وايضا فهى تتحرك تارة الى فوق وذلك عند صعودها الى اوجاتها واخرى الى اسفل وذلك عند هبوطها الى حضيضاتها فهذه حركات ست حاصلة لكل واحد من تلك السبعة فهى اثنتان واربعون حركة وينضم اليها حركة فلك الثوابت بطبعه من المغرب الى المشرق وبالقسر على الضد من ذلك فالمجموع اربع واربعون وينضم اليها الحركة البسيطة الحاصلة للفلك الاعظم فتكون الجملة خمسة واربعين نوعا من الحركة ثم اذا

اعتبرنا انواع الحركات الحاصلة بسبب حركات الافلاك الممثلة والحاملة والتدويرات كثرت الحركات جدا فاذا امتزجت واختلطت بلغت تلك الكثرة الى ما لا نهاية وكلها واقعة على وجه يحصل بسببه نظام هذا العالم على الوجه الاكمل الاصوب الى هنا من المطالب العالية للامام الهمام فخر الدين الرازى عليه الرحمة والغفران (الفصل الرابع) من قواعد العقائد فى الايمان والاسلام وما بينهما من الاتصال والانفصال وما يتطرق اليه من الزيادة والنقصان ووجه استثناء السلف فيه وفيه ثلاث مسائل (مسئلة) اختلفوا فى ان الاسلام هل هو الايمان او غيره وان كان غيره فهو منفصل يوجد دونه او هو مرتبط به يلازمه فقيل انهما شئ واحد وقيل انهما شيئان لا يتواصلان وقيل انهما شيئان ولكن يرتبط احدهما بالاخر وقد اورد ابو طالب المكى فى هذا كلاما شديد الاضطراب كثير التطويل فلنهجم على التصريح بالحق من غير تعريج على نقل ما لا تحصيل له فنقول فى هذا ثلاثة مباحث بحث عن موجب اللفظين فى اللغة وبحث عن المراد بهما فى اطلاق الشرع وبحث عن حكمهما فى الدنيا والاخرة والبحث الاول لغوى والثانى تفسيرى والثالث فقهى شرعى البحث الاول فى موجب اللغة والحق فيه ان الايمان عبارة عن التصديق قال الله تعالى وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق والاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه واما التسليم فانه عام فى القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق فهو تسليم وترك للاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح فموجب اللغة ان الاسلام اعم والايمان اخص وكان الايمان عبارة عن اشرف اجزآء الاسلام فاذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا البحث الثانى عن اطلاق الشرع والحق فيه ان الشرع قد ورد باستعمالهما على سبيل الترادف والتوارد وورد على سبيل الاختلاف وورد على سبيل التداخل اما الترادف ففى قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولم يكن بالاتفاق الا بيت واحد وقال الله تعالى ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وقال صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس وسئل مرة عن الايمان فاجاب بهذه الخمسة واما الاختلاف فقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ومعناه استسلمنا فى الظاهر فاراد بالايمان ههنا تصديق القلب فقط وبالاسلام الاستسلام ظاهرا باللسان والجوارح وفى حديث جبريل عليه السلام لما سأله عن الايمان فقال ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وبالبعث بعد الموت وبالحساب وبالقدر خيره وشره فقال ما الاسلام فذكر الخصال الخمس فعبر بالاسلام عن التسليم الظاهر بالقول والعمل

وفى حديث سعد رضى الله عنه انه صلى الله عليه وسلم اعطى رجلا عطا ولم يعط للاخر فقال له سعد يا رسول الله تركت فلانا ولم تعطه وهو مؤمن فقال اومسلم فاعاد عليه فاعاده رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى ايضا انه سئل عليه السلام فقيل له اى الاعمال افضل فقال الاسلام فقيل اى الاسلام افضل فقال الايمان وهذا دليل على الاختلاف والتداخل وهو اوفق الاستعمالات للغة لان الاسلام عمل من الاعمال وهو افضلها والاسلام هو التسليم اما بالقلب واما باللسان واما بالجوارح وافضلها الذى بالقلب وهو التصديق الذى يسمى ايمانا والاستعمال لهما على سبيل الاختلاف وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التجوز فى اللغة واما الاختلاف فهو ان يجعل الايمان عبارة عن التصديق بالقلب فقط فهو موافق للغة والاسلام عبارة عن التسليم ظاهرا وباطنا وهو ايضا موافق للغة فان التسليم ببعض محال التسليم ينطلق عليه اسم التسليم فليس من شرط حصول الاسم عموم المعنى لكل محل يمكن ان يوجد المعنى فيه فان من لمس غيره ببعض بدنه يسمى لامسا وان لم يستغرق جميع بدنه فاطلاق اسم الاسلام على التسليم الظاهر عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الخ وقوله فى حديث سعد اومسلم لانه فضل احدهما عن الاخر ويريد بالاختلاف تفاضل المسميين واما التداخل فوافق ايضا اللغة وهو ان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعا والايمان عبارة عن بعض ما دخل فى الاسلام وهو القلب وهو الذى عنيناه بالتداخل وهذا موافق للغة فى خصوص الايمان وعموم الاسلام للكل وعلى هذا خرج قوله الايمان فى جواب قول السائل اى الاسلام افضل لانه جعل الايمان مخصوصا من الاسلام فادخله فيه واما استعماله على سبيل الترادف بان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعا فان كل ذلك تسليم وكذا الايمان ويكون التصرف فى الايمان على الخصوص بتعميمه وادخال الظاهر فى معناه وهو جائز لان تسليم الظاهر بالقول والعمل ثمرة تصديق الباطن ونتيجته وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره على سبيل التسامح فيصير بهذا القدر من التعميم مرادفا لاسم الاسلام ومطابقا له فلا يزيد عليه ولا ينقص وعليه خرج قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) (البحث الثالث عن الحكم الشرعى) وللاسلام والايمان حكمان اخروى ودنيوى اما الاخروى فهو الاخراج من النار ومنع التخليد اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان وقد اختلفوا فى ان هذا الحكم على ماذا يترتب وعبروا عنه بان الايمان ماذا فمن قائل يقول انه مجرد العقد ومن قائل يقول انه عقد بالقلب وشهادة باللسان ومن قائل يزيد ثالثا وهو العمل بالاركان ونحن نكشف الغطاء

عنه ونقول من جمع بين هذه الثلاث فلا خلاف فى ان مستقره الجنة وهذه درجة الدرجة الثانية ان يوجد الاثنان وبعض الثالث وهو القول والعقد وبعض الاعمال ولكن ارتكب صاحبه كبيرة اوبعض الكبائر فعند هذا قالت المعتزلة خرج بهذا عن الايمان ولم يدخل فى الكفر بل اسمه الفاسق وهو على منزلة بين منزلتين وهو مخلد فى النار وهذا باطل كما سنذكره الدرجة الثالثة ان يوجد التصديق بالقلب والشهادة باللسان دون الاعمال بالجوارح وقد اختلفوا فى حكمه فقال ابو طالب المكى العمل من الايمان ولا يتم دونه وادعى الاجماع فيه واستدل بادلة تشعر بنقيض غرضه كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات اذ هذا يدل على ان العمل ورآء الايمان لا من نفس الايمان والا فيكون العمل فى حكم المعاد والعجب انه ادعى الاجماع فى هذا وهو مع ذلك ينقل قوله عليه السلام لا يكفر احد الا بجحوده لما اقر به وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد فى النار بسبب الكبائر والقائل بهذا قائل بعين مذهب المعتزلة اذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات فى الحال فهل هو فى الجنة فلابد وان يقول نعم وفيه حكم بوجود الايمان دون العمل فنزيد ونقول لو بقى حيا حتى دخل عليه وقت صلاة فتركها ثم مات اوزنى ثم مات فهل يخلد فى النار فان قال نعم فهذا مراد المعتزلة وان قال لا فهو تصريح بان العمل ليس ركنا من نفس الايمان ولا شرطا فى وجوده ولا فى استحقاق الجنة به وان قال اردت به ان يعيش مدة طويلة ولا يصلى ولا يقدم على شئ من الاعمال الشرعية فاضبط تلك المدة وما عدد تلك الطاعات التى بتركها يبطل الايمان وما عدد الكبائر التى بارتكابها يبطل الايمان وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصر اليه صائر اصلا (الدرجة الرابعة) ان يوجد التصديق بالقلب فقبل ان ينطق باللسان اويشتغل بالاعمال مات فهل نقول مات مؤمنا بينه وبين الله تعالى وهذا مما اختلف فيه ومن شرط القول لتمام الايمان يقول هذا مات قبل الايمان وهذا فاسد اذ قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا قلبه طافح بالايمان فكيف يخلد ولم يشترط فى حديث جبريل عليه السلام للايمان الا التصديق بالله وملائكته واليوم الاخر الحديث كما سبق (الدرجة الخامسة) ان يصدق بقلبه ويساعده من العمر مهلة النطق بكلمتى الشهادة وعلم وجوبها ولكنه لم ينطق بها فيحتمل ان نجعل امتناعه عن النطق كامتناعه عن الصلاة ونقول هو مؤمن غير مخلد فى النار والايمان هو التصديق المحض واللسان ترجمان الايمان فلابد ان يكون الايمان موجودا بتمامه قبل اللسان حتى يترجمه وهذا هو الاظهر اذ لا مستند الا اتباع موجب الالفاظ ووضع اللسان ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب وقد قال عليه السلام يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان

ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن الفعل الواجب وقال قائلون القول ركن اذ ليس كلمة الشهادة اخبارا عن القلب بل هو انشاء عقد وابتداء شهادة والتزام وقد غلا في هذا الطائفة المرجئة فقالوا لا يدخل النار اصلا وقالوا ان المؤمن وان عصى فلا يدخل النار وسنبطل ذلك عليهم (الدرجة السادسة) ان يقول بلسانه لا اله الا الله محمد رسول الله ولكن لم يصدق بقلبه فلا نشك في ان هذا في حكم الاخرة من الكفار وانه مخلد في النار ولا نشك في انه في حكم الدنيا الذي يتعلق بالائمة والولاة من المسلمين لان قلبه لا نطلع عليه وعلينا ان نظن به انه ما قاله بلسانه الا وهو منطو عليه بقلبه وانما نشك في امر ثالث وهو الحكم الدنيوي فيما بينه وبين الله وذلك بان يموت له في هذه الحالة قريب مسلم ثم يصدق بعد ذلك بقلبه ثم يستفتي ويقول كنت غير مصدق بالقلب حالة الموت والميراث الان في يدي فهل يحل لي بيني وبين الله تعالى او نكح مسلمة ثم صدق هل يلزمه اعادة النكاح هذا في محل النظر فيحتمل ان يقال احكام الدنيا منوطة بالقول الظاهر ظاهرا وباطنا ويحتمل ان يقال تناط بالظاهر في حق غيره لان باطنه غير ظاهر لغيره وباطنه ظاهر له في نفسه بينه وبين الله والاظهر والعلم عند الله تعالى انه لا يحل له ذلك الميراث ويلزمه اعادة النكاح ولذلك كان حذيفة رضي الله تعالى عنه لا يحضر جنازة من يموت من المنافقين وعمر رضي الله عنه كان يراعي ذلك منه فلا يحضر اذا لم يحضر حذيفة رضي الله عنه الصلاة والصلاة فعل ظاهر في الدنيا وان العبادات والتوقي عن الحرام ايضا من جملة ما يجب لله تعالى كالصلاة وليس هذا مناقضا لقولنا ان الارث حكم الاسلام وهو استسلام بل الاستسلام التام ما يشمل الظاهر والباطن وهذه مباحث فقهية ظنية تبنى على ظواهر الالفاظ والعمومات والاقيسة فلا ينبغي ان يظن القاصر في العلوم ان المطلب فيه القطع من حيث جرت العادة بايراده في فن الكلام الذي يطلب فيه القطع فما افلح من نظر الى العادات والمراسم في العلوم فان قلت فما شبهة المعتزلة والمرجئة وما حجة بطلان قولهم فاقول شبههم عمومات القرآن اما المرجئة فقالوا لا يدخل المؤمن النار وان اتى بكل المعاصي لقوله تعالى فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا ولقوله والذين آمنوا بالله ورسله اولئك هم الصديقون ولقوله تعالى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء وقوله كلما القي عام فينبغي ان يكون كل من القي مكذبا ولقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وهذا حصر واثبات ونفي ولقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون والايمان رأس الحسنات ولقوله تعالى والله يحب المحسنين وقد قال الله تعالى انا لا نضيع اجر من احسن عملا ولا حجة لهم في ذلك فانه حيث ذكر الايمان بهذه الايات اريد به الايمان مع العمل اذ بينا ان الايمان قد يطلق ويراد به الاسلام وهو الموافقة

بالقلب والقول والعمل ودليل هذا التأويل اخبار كثيرة في معاقبة العاصين ومقادير العقاب وقوله يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان فكيف يخرج اذا لم يدخل ومن القرآن قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فالاستثناء بالمشيئة يدل على الانقسام وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتخصيصه بالكفر تحكم وقوله تعالى ألا ان الظالمين في عذاب مقيم وقال تعالى من جاء بالسيئة فكبت وجوههم في النار فهذه العمومات في معارضة عموماتهم ولا بد من تسليط التخصيص والتأويل على الجانبين لان الاخبار مصرحة بان العصاة يعذبون بل قوله تعالى وان منكم الا واردها كالصريح في ان ذلك لا بد منه للكل اذ لا يخلو مؤمن عن ذنب يرتكبه وقوله لا يصلاها الا الاشقى اراد به جماعة مخصوصين او اراد بالاشقى شخصا معينا وقوله تعالى كلما القي فيها فوج اي فوج من الكفار وتخصيص العمومات قريب وعن هذه الاية دفع الاشعري وطائفة من المتكلمين انكار صيغ العموم وان هذه الالفاظ يتوقف فيها الى ان ترد قرينة تدل على معناها واما المعتزلة فشبهتهم قوله تعالى واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا وقوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى وان منكم الا واردها ثم قال تعالى ثم ننجي الذين اتقوا وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وكل آية ذكر العمل الصالح مقرونا فيها بالايمان وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم وهذه العمومات ايضا مخصوصة بدليل قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فينبغي ان يبقى له مشيئة في مغفرة ما سوى الشرك وكذلك قوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وقوله تعالى ان الله لا يضيع اجر المحسنين فكيف يضيع اصل الايمان وجميع الطاعات بمعصية واحدة وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا اي لايمانه وقد ورد على مثل هذا السبب فان قلت فقد مال الاختيار الى ان الايمان حاصل دون العمل وقد اشتهر عن السلف قولهم الايمان عقد وقول وعمل فما معناه قلنا لا يبعد ان يعد العمل من الايمان لانه مكمل له ومتمم كما يقال الرأس واليدان هما الانسان ومعلوم انه يخرج عن كونه انسانا بعدم الرأس ولا يخرج عنه بكونه مقطوع اليد وكذلك يقال التسبيحات والتكبيرات من الصلاة وان كانت لا تبطل بفقدها فالتصديق بالقلب من الايمان كالقلب من وجود الانسان اذ ينعدم بعدمه وبقية الطاعات كالاطراف وبعضها اعلى من بعض وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن والصحابة رضي الله عنهم ما اعتقدوا مذهب المعتزلة في الخروج عن الايمان بالزنى ولكنه غير مؤمن حقا ايمانا تاما كاملا كما يقال للعاجز المقطوع الاطراف هذا ليس بانسان اي ليس له الكمال الذي هو وراء

حقيقة الانسانية (مسئلة) فان قلت قد اتفق السلف على ان الايمان يزيد وينقص يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية فان كان التصديق هو الايمان فلا يتصور فيه زيادة ولا نقصان فاقول السلف هم الشهود العدول وما لاحد عن قولهم عدول فما ذكروه حق وانما الشأن فى فهمه وفيه دليل على ان العمل ليس من اجزاء الايمان ولا اركان وجوده بل هو مزيد عليه يزيد به والزائد موجود والناقص موجود والشئ لا يزيد بذاته فلا يجوز ان يقال الانسان يزيد برأسه بل يقال يزيد بلحيته وسمنه ولا يجوز ان يقال الصلاة تزيد بالركوع والسجود بل تزيد بالاداب والسنن فهذا تصريح بان الايمان له وجود ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان فان قلت فالاشكال قائم فى ان التصديق كيف يزيد وينقص وهو خطة واحدة فاقول اذا تركنا المداهنة ولم نكترث بتشغيب من يشغب وكشفنا الغطاء ارتفع الاشكال فنقول الايمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة اوجه الاول انه يطلق للتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وانشراح صدر وهو ايمان العوام بل الخلق كلهم الا الخواص وهذا الاعتقاد عقدة على القلب تارة تشتد وتقوى وتارة تضعف وتسترخى كالعقدة على الخيط مثلا ولا تستبعد هذا واعتبر باليهودى فى صلابته فى عقيدته التى لا يمكن نزوعه عنها بتخويف وتحذير ولا تخييل ووعظ ولا تحقيق وبرهان وكذا النصارى والمبتدعة ومنهم من يمكن تشكيكه بادنى كلام ويمكن استنزاله عن اعتقاده بادنى استمالة او تخويف مع انه غير شاك فى عقيدته كالاول ولكنهما يتفاوتان فى شدة التصميم وهذا موجود فى الاعتقاد الحق ايضا والعمل يؤثر فى نماء هذا التصميم وزيادته كما يؤثر سقى الماء فى نماء الاشجار ولذلك قال فزادهم ايمانا وقال تعالى فزادتهم ايمانا وقال تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم وقد قال صلى الله عليه وسلم فيما روى فى بعض الاخبار الايمان يزيد وذلك بتأثير الطاعات فى القلب وهذا لا يدركه الا من راقب احوال نفسه فى اوقات المواظبة على العبادة والتجرد لها بحضور القلب مع اوقات الفتور وادراك التفاوتات فى السكون الى عقائد الايمان فى هذه الاحوال حتى يزيد عقده استعصاء على من يريد حله بالتشكيك بل من يعتقد فى اليتيم معنى الرحمة اذا عمل بموجب اعتقاده يمسح رأسه ويلطف به ادرك من باطنه تأكد الرحمة وتضاعفها بسبب العمل وكذلك معتقد التواضع اذا عمل بموجبه مقبلا او ساجدا لغيره احس من قلبه بالتواضع عند اقدامه على الخدمة وهكذا جميع صفات القلب يصدر منها اعمال الجوارح ثم يعود اثر الاعمال عليها ويؤكدها ويزيدها وسيأتى هذا فى ربع المهلكات والمنجيات عند بيان وجه تعلق الباطن بالظاهر والاعمال بالعقائد والقلوب فان ذلك من جنس تعلق الملك بالملكوت واعنى بالملك عالم الشهادة المدرك بالحواس

واعنى

واعنى بالملكوت عالم الغيب المدرك بنور البصيرة والقلب من عالم الملكوت والاعضاء واعمالها من عالم الملك ولطف الارتباط ودقته بين العالمين انتهى الى حد ان ظن بعض الناس اتحاد احدهما بالاخر وظن آخرون انه لا عالم الا عالم الشهادة وهو هذه الاجسام المحسوسة ومن ادرك الامرين وادرك تعددهما ثم ارتباطهما عبر عنه وقال

رق الزجاج ورقت الخمر * فتشابها وتشاكل الامر
فكانما خمر ولا قدح * وكانما قدح ولا خمر

ولنرجع الى المقصود فان هذا اعتراض خارج عن علم المعاملة ولكن بين العالمين ايضا اتصال وارتباط فلذلك ترى علوم المكاشفة تتسلق كل ساعة على علوم المعاملة الى ان تنكف عنها بالتكلف فهذا وجه زيادة الايمان بالطاعة بموجب هذا الاطلاق ولهذا قال على رضى الله عنه ان الايمان ليبدو لمعة بيضاء فاذا عمل العبد الصالحات نمت وزادت حتى يبيض القلب كله وان النفاق ليبدو نكتة سوداء فاذا انتهك الحرمات نمت وزادت حتى يسود القلب كله فيطبع على قلبه فذلك الختم فتلا قوله تعالى كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون (الاطلاق الثانى) ان يراد به التصديق والعمل جميعا كما قال الايمان بضع وسبعون بابا وكما قال لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن واذا دخل العمل فى مقتضى لفظ الايمان لم تخف زيادته ونقصانه وهل يؤثر ذلك فى زيادة الايمان الذى هو مجرد التصديق هذا فيه نظر وقد اشرنا الى انه مؤثر فيه (الاطلاق الثالث) ان يراد به التصديق اليقينى على سبيل الكشف وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة وهذا ابعد الاقسام عن قبول الزيادة ولكنى اقول الامر اليقينى الذى لا شك فيه تختلف طمأنينة النفس اليه فليست طمأنينة النفس الى ان الاثنين اكثر من واحد كطمأنينتها الى ان العالم مصنوع حادث وان كان لا شك فى كل واحد منهما بل اليقينيات تختلف فى درجات الايضاح ودرجات طمأنينة النفس اليه وقد ظهر فى جميع الاطلاقات ان ما قالوه من زيادة الايمان ونقصانه حق وكيف لا وفى الاخبار انه يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان وفى بعض المواضع فى حكم آخر مثقال دينار فاى معنى لاختلاف مقاديره ان كان ما فى القلب لا يتفاوت فان قلت ما وجه قول السلف انا مؤمن ان شاء الله تعالى والاستثناء شك والشك فى الايمان كفر وقد كانوا يمتنعون عن جزم الجواب وقيل لعلقمة امؤمن انت فقال ارجو ان شاء الله تعالى وقال الثورى نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وما ندرى ما نحن عند الله فما معنى هذه الاستثناآت فالجواب ان هذا الاستثناء صحيح وله اربعة اوجه وجهان لا يستندان الى شك ووجهان يستندان الى شك لا فى اصل الايمان ولكن

فى خاتمته اوكماله الوجـه الاول الذى لا يستند الى الشك الاحتراز من الجزم خيفة
مافيه من تزكية النفس قال الله تعالى فلا تزكوا انفسكم وقال تعالى الم تر الى الذين
يزكون انفسهم ثم قال انظر كيف يفترون على الله الكذب وقيل لحكيم ما الصدق القبيح
قال ثناء الانسان على نفسه والايمان من اعلى صفات الحمد والجزم به تزكية مطلقة
وصيغة الاستثناء كانها تنقل من غرب التزكية كما يقال للانسان انت طبيب
اوفقيه اومفسر فيقول نعم ان شاء الله لكن لا فى معرض الشك ولكنه لاخراج نفسـه
عن التزكية والصيغة صيغة الترديد والتضعيف لنفس الخبر ومعناه التضعيف
للازم من لوازم الخبر وهو التزكيـة وبهذا التأويل لوسئل عن وصف ذم له لم يحسن
الاستثناء الوجه الثانى التأدب بذكر الله فى كل حال واحالة الامور كلها الى مشيئة الله
فقد ادب الله سبحانه وتعالى نبيه عليه السـلام فقال ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك
غدا الا ان يشـاء الله ثم لم يقتصر على ذلك فيما يشك فيه بل قال تعالى لتدخلن المسجد
الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين وكان الله تعالى عالما بانه يدخل
لامحالة وانه شاءه ولكن المقصود تعليمه ذلك فتأدب رسول الله صـلى الله عليه وسلم
فى كل ما يخبر عنه معلوما كان اومشكوكا حتى قال لما دخل المقابر السلام عليكم اهل
دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون واللحوق بهم غير مشـكوك فيـه
ولكن مقتضى الادب ذكر الله وربط الامور به وهذه الصيغة دالة عليه حتى
صار بعرف الاستعمال عبارة عن اظهار الرغبة فاذا قيل لك ان فلانا يموت سريعا
فتقول ان شاء الله فيفهم منك رغبتك لا تشكك واذا قيل فلان سيزول مرضه ويصح
فتقول ان شاء الله بمعنى الرغبة وقد صارت الكلمة معدولة عن معنى التشكك
الى معنى الرغبة فكذلك العدول الى معنى التادب بذكر الله عزوجل كيف
كان الامر (الوجه الثالث) مستنده الشك ومعناه انا مؤمن حقا ان شاء الله اذ قال
الله تعالى لقوم مخصوصين باعيانهم اولئك هم المؤمنون حقا فانقسموا الى قسمين
ويرجع هذا الى الشك فى كمال الايمان لا فى اصله وكل انسان شاك فى كمال ايمانه
وذلك ليس بكفر والشك فى كمال الايمان حق من وجهين احدهما من حيث
ان النفاق يزيل كمال الايمان وهو خفى لا يتحقق البراءة منه والثانى انه يكمل
بالطاعات ولا يدرى وجودها على الكمال اما العمل فقد قال الله تعالى (انما المؤمنون
الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا باموالهم وانفسهم فى سبيل الله اولئك
هم الصادقون) فيكون الشك فى هذا الصدق وكذلك قال ولكن البر من آمن بالله
واليوم الاخر الاية فشرط عشرين وصفا كالوفاء بالعهد والصبر على الشدآئد ثم قال
اولئك الذين صدقوا واما ارتباطه بالبراءة عن النفاق والشرك الخفى فقوله صلى الله
عليه وسلم اربع من كن فيه فهو منافق خالص وان صام وصلى وزعم انه مؤمن

اذا حدث كذب واذا وعد اخلف واذا ائتمن خان واذا خاصم فجر وفى بعض الروايات
واذا عاهد غدر وقال بعض العلماء اقرب الناس من النفاق من يرى انه برئ منه قال
ابو سليمان الدارانى سمعت من بعض الامرآء شيأ فاردت ان انكره فخفت ان يأمر
بقتلى ولم اخف من الموت ولكن خشيت ان يعرض لقلبى التزين للخلق عند خروج
روحى فكففت وهذا من النفاق الذى يضاد حقيقة الايمان وصدقه وكماله وصفائه
لا اصله فالنفاق نفاقان احدهما يخرج من الدين ويلحق بالكافرين ويسلك فى زمرة
المخلدين فى النار والثانى يفضى الى النار الى مدة اوينقص من درجات عليين ويحط
من رتبة الصديقين وذلك مشكوك فيه فلذلك حسن الاستثناء واصل هذا النفاق
تفاوت السر والعلانية والامن من مكر الله تعالى والعجب وامور اخر لا يخلو عنها
الا الصديقون (الوجه الرابع) هو ايضا مستند الى الشك وذلك من خوف الخاتمة فانه
لا يدرى ايسلم له الايمان عند الموت ام لا فان ختم بالكفر نعوذ بالله حبط الايمان
السابق لانه موقوف على سلامة الاخر والعاقبة مخوفة ولاجلها كان اكثر بكاء
الخائفين لاجل انها ثمرة القضية السابقة والمشيئة الازلية التى لا تظهر الا بظهور
المقضى به ولا مطلع عليه لاحد من البشر فخوف الخاتمة لخوف السابقة وربما يظهر
فى الحال ما سبقت الكلمة بنقيضه فمن الذى يدرى انه الذى سبقت له من الله الحسنى
فيحسن الشك فيه (الى هنا من احياء العلوم من آخر كتاب قواعد العقائد للغزالى رحمه
الله) بسم الله الرحمن الرحيم (يسئلونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول
فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين) وقع اختلاف
بين المسلمين فى غنائم بدر وفى قسمتها فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف
نقسم ولمن الحكم فى قسمتها أللمهاجرين ام للانصار ام لهم جميعا فقيل له قل لهم هى
لرسول الله وهو الحاكم فيها خاصـة يحكم فيها ما يشاء ليس لاحد غيره فيها حكم وقيل
شرط لمن كان له بلاء فى ذلك اليوم ان ينفله فتسارع شبانهم حتى قتلوا سبعين واسروا
سبعين فلما يسر الله الفتح اختلفوا فيما بينهم وتنازعوا فقال الشبان نحن المقاتلون وقال
الشيوخ والوجوه الذين كانوا عند الرايات كنا ردأ لكم وفئة تنحازون اليها ان انهزمتم
وقالوا لرسول الله المغنم قليل والناس كثير وان تعط هؤلاء ما شرطت لهم حرمت
اصحابك فنزلت وعن عبادة بن الصامت نزلت فينا يا معشر اصحاب بدر حين اختلفنا
فى النفل وساءت فيه اخلاقنا فنزعه الله من ايدينا فجعله لرسول الله فقسمه بين
المسلمين على السوآء وكان فى ذلك تقوى الله وطاعة رسوله واصلاح ذات البين وقرأ
ابن مسعود رضى الله عنه يسئلونك الانفال اى يسألك الشبان ما شرطت لهم من
الانفال فان قلت ما معنى الجمع بين ذكر الله والرسول فى قوله قل الانفال لله والرسول
قلت معناه ان حكمها مختص بالله ورسوله يأمر الله بقسمتها على ما تقتضيه

حكمته ويمتثل الرسول امر الله فيها وليس الامر فى قسمتها مفوضا الى رأى احد
والمراد ان الذى اقتضته حكمة الله وامر به رسوله ان يواسى المقاتلة المشروط
لهم التنفيل الشيوخ الذين كانوا عند الرايات فيقاسموهم على السوية ولا يستأثروا
بما شرط لهم فانهم ان فعلوا لم يؤمن ان يقدح ذلك فيما بين المسلمين من التحاب
والتصافى فاتقوا الله فى الاختلاف والتخاصم وكونوا متحدين متأخين فى الله
واصلحوا ذات بينكم وتأسوا وتساعدوا فيما رزقكم الله وتفضل به عليكم فان قلت
ما حقيقة قوله ذات بينكم قلت احوال بينكم يعنى ما بينكم من الاحوال حتى تكون
احوال الفة ومحبة واتفاق كقوله بذات الصدور وهى مضمراتها لما كانت
الاحوال ملابسة للبين قيل لها ذات البين كقولهم اسقنى ذا انائك يريدون ما فى الاناء
من الشراب وقد جعل التقوى واصلاح ذات البين وطاعة الله ورسوله من لوازم
الايمان وموجباته ليعلمهم ان كمال الايمان موقوف على التوفر عليها ومعنى قوله
ان كنتم مؤمنين ان كنتم كاملى الايمان انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة اولئك هم
المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم واللام فى قوله انما المؤمنون
اشارة اليهم اى انما الكاملوا الايمان الذين من صفتهم كيت وكيت والدليل عليه قوله
اولئك هم المؤمنون حقا (وجلت قلوبهم) فزعت وعن ام الدرداء الوجل فى القلب
كاحتراق الشعفة اما تجد له قشعريرة قال بلى قالت فادع الله فان الدعاء يذهبه يعنى
فزعت بذكره استعظاما له وتهيبا من جلاله وعزة سلطانه وبطشه بالعصاة وعقابه وهذا
الذكر خلاف الذكر فى قوله ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله لان ذلك ذكر رحمته
ورأفته وثوابه وقيل هو الرجل يريد ان يظلم او يهم بمعصية فيقال له اتق الله فينزع
(زادتهم ايمانا) ازدادوا بها يقينا وطمأنينة نفس لان تظاهر الادلة اقوى للمدلول عليه
واثبت لقدمه وقد حمل على زيادة العمل وعن ابى هريرة رضى الله عنه الايمان سبع
وسبعون شعبة اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق والحياء
شعبة من الايمان وعن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه ان للايمان سننا وفرائض
وشرائع فمن استكملها استكمل الايمان ومن لم يستكملها لم يستكمل الايمان وعلى
ربهم يتوكلون ولا يفوضون امورهم الى غير ربهم لا يخشون ولا يرجون الا اياه جمع
بين اعمال القلوب من الخشية والاخلاص والتوكل وبين اعمال الجوارح من الصلاة
والصدقة حقا صفة للمصدر المحذوف اى اولئك هم المؤمنون ايمانا حقا او هو مصدر
مؤكد للجملة التى هى اولئك هم المؤمنون كقولك هو عبد الله حقا اى حق ذلك حقا
وعن الحسن ان رجلا سأله امؤمن انت قال الايمان ايمانان فان كنت سألتنى عن
الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والجنة والنار والبعث والحساب

فانا

فانا مؤمن وان كنت سألتنى عن قوله تعالى انما المؤمنون الخ فوالله لا ادرى أمنهم
انا ام لا وعن الثورى من زعم انه مؤمن بالله حقا ثم انه لم يشهد انه من اهل الجنة
فقد آمن بنصف الاية وهذا الزام منه يعنى كما لا يقطع بانه من اهل ثواب المؤمنين
حقا فلا يقطع بانه مؤمن حقا وبهذا تعلق من يستثنى فى الايمان وكان ابو حنيفة
رحمه الله تعالى ممن لا يستثنى فيه وحكى عنه انه قال لقتادة لم تستثنى فى ايمانك
قال اتباعا لابراهيم عليه السلام فى قوله والذى اطمع ان يغفر لى فقال له هلا
اقتديت به فى قوله اولم تؤمن قال بلى (درجات) شرف وكرامة وعلو منزلة (ومغفرة)
وتجاوز لسيئاتهم (ورزق كريم) نعيم الجنة يعنى لهم منافع حسنة دائمة على
سبيل التعظيم وهذا معنى الثواب من الكشاف (احسنت) بالخطاب لا يقال الا لمن
قل صوابه كما يحكى ان محمد بن الحسن سأل من ابى حنيفة رضى الله عنه فى حال
صغره عمن قال والله لا اكلك ثلاث مرات متعاقبة فقال الامام ثم ماذا فتبسم
محمد ثم قال يا شيخ انظر حسنا فنكس الامام رأسه ثم رفع وقال حنث مرتين
فقال محمد احسنت فقال الامام لا ادرى اى قوليه اوجع لى قوله انظر حسنا
او احسنت فان احسنت انما يقال لمن قل صوابه (من تعريفات ابى البقاء رحمة الله
عليه فى حقيقة الايمان والنسبة بينه وبين الاسلام) قال ابن بطال مذهب
جميع اهل السنة من سلف الامة وخلفها ان الايمان قول وعمل يزيد وينقص والمعنى
الذى يستحق به العبد المدح والموالاة من المؤمنين هو الاتيان بالامور الثلاثة
التصديق والاقرار والعمل ولا خلاف انه لو اقر وعمل بلا اعتقاد او اعتقد وعمل وجحد
بلسانه لا يكون مؤمنا وكذلك اذا اقر واعتقد ولم يعمل الفرائض لا يسمى مؤمنا
بالاطلاق واقول لعل مراده كمال الايمان لا اصل الايمان ونفسه والا فكل من ترك
فرضا لا يكون مؤمنا فهو مشكل مع انه قد ثبت ان كل من اقر بلسانه سماه
رسول الله صلى الله عليه وسلم مؤمنا مطلقا (واعلم) ان تحقيق هذه المسائل وبيان
النسبة بين الايمان والاسلام بالمساواة او بالعموم والخصوص موقوف على تفسير
الايمان وذكر فى الكتب الكلامية له تفاسير فقال المتأخرون هو تصديق الرسول
عليه السلام بما علم مجيئه به ضرورة والحنفية التصديق والاقرار والكرامية
الاقرار وبعض المعتزلة الاعمال والسلف التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل
بالاركان هذه اقوال خمسة ثلاثة منها بسيطة وواحد مركب ثنائى والخامس مركب
ثلاثى ووجه الحصر انه بسيط اولا والبسيط اما اعتقادى او قولى او عملى والمركب
اما ثنائى او ثلاثى وهذا كله بالنظر الى ما عند الله واما عندنا هو بالكلمة فاذا قالها
حكمنا بايمانه اتفاقا ثم لا تغفل ان النزاع فى نفس الايمان واما الكمال فلا بد فيه
من الثلاث اجماعا واذا تحققت هذه الدقائق انفتح عليك المغالق من شرح

البخارى للفاضل الكرمانى (قال البيضاوى) فى تفسيره قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب والايمان فى اللغة عبارة عن التصديق مأخوذ من الأ من كان المصدق امن المصدق من التكذيب والمخالفة وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتراف وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث ان الواثق صار ذا امن ومنه ما امنت ان اجد صحابة وكلا الوجهين حسن فى يؤمنون بالغيب واما فى الشرع فالتصديق بما علم بالضرورة انه من دين محمد عليه السلام كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء او مجموع ثلاثة امور اعتقاد الحق والاقرار به والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن اخل بالاعتقاد وحده فمنافق ومن اخل بالاقرار فهو كافر ومن اخل بالعمل ففاسق وفاقا وكافر عند الخوارج خارج عن الايمان غير داخل فى الكفر عند المعتزلة والذى يدل على انه التصديق وحده ان الله تعالى اضاف الايمان الى القلب فقال كتب فى قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وعطف عليه العمل الصالح فى مواضع لا تحصى وقرنه بالمعاصى فقال وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم مع ما فيه من قلة التغيير فانه اقرب الى الاصل وهو متعين الارادة فى الاية اذ المعدى بالباء هو التصديق وفاقا ثم اختلف فى ان مجرد التصديق بالقلب هل هو كاف لانه المقصود او لابد من اقتران الاقرار به للمتمكن منه ولعل الحق هو الثانى لانه تعالى ذم المعاند اكثر من ذم الجاهل المقصر وللمانع ان يجعل الذم للانكار لا لعدم الاقرار انتهى عليه الرحمة (واعلم ان الايمان عبارة عن التصديق) وهو لا يزيد ولا ينقص عندنا ولا يورد علينا قوله تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم الاية مثلا لانه يحتمل ان يراد به الزيادة من حيث التفصيل فى كل حكم وفرض يتجدد فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم فانه كثيرا ما كان تنزل آية وفيه تجدد فرض ويظهر حكم لم يكن قبله فيؤمنون به على التفصيل فيزداد ايمانهم كذلك وكل ذلك داخل فى الجملة على ما ذكرنا فلا يزداد من حيث الاجمال وهذا انما يحقق فى عصر صلى الله عليه وسلم لا فى عصرنا كما لا يخفى ثم هذا التأويل مروى عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى وهو بعينه مروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وان يراد من حيث تجدد امثاله فان الايمان عرض ولا يتصور بقاؤه الا بهذا الطريق وان يراد من حيث ثمرته واشراق نوره وضيائه فى قلب المؤمن كذا فى الكفاية (لا مغايرة بين الايمان والاسلام) عندنا خلافا للحشوية والظاهرية لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ونقول باتحادهما فان حقيقة الاسلام لا يتصور الا بالايمان ومعنى الايمان لا يتحقق الا بالاسلام وتحقيقه ان الاسلام عبارة عن الانقياد والخضوع فذلك لا يتصور بدون تصديق الله تعالى فى الوهيته وربوبيته

والايمان عبارة عن تصديق الله تعالى فيما اخبر على لسان رسله عليهم الصلاة والسلام وانما يتحقق ذلك بقبول اوامره ونواهيه فلن يتصور انسان يكون مؤمنا بالله تعالى ولا يكون مسلما ثم ان مما يدل على اتحادهما قوله عز وجل فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وقوله سبحانه ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وغير ذلك من الآى والجواب عن مستندهم ان الله سبحانه لم يخبر عن اسلامهم وانما امرهم بان يقولوا اسلمنا اى اسلمنا فى الظاهر مع الانكار بقلوبنا فيكون المراد اظهار الاسلام من عند انفسهم بدون حقيقة الاسلام اذ لو كان المراد فى الاية حقيقته لكان ما اتوا به مرضيا ومقبولا عند الله كذا فى الكفاية (الاسلام) وهو الخضوع والانقياد بما اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى الكشاف ان كل ما يكون من الاقرار باللسان من غير مواطأة القلب فهو اسلام وما واطأ فيه القلب اللسان فهو الايمان اقول هذا مذهب الشافعى رحمه الله واما مذهب ابى حنيفة رحمه الله فلا فرق بينهما (من التعريفات للسيد قدس سره) الاسلام هو لغة الانقياد المتعلق بالجوارح كما فى قوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا والدين ان الدين عند الله الاسلام والايمان كما فى قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين اذ المراد من المؤمنين المسلمون بدليل قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين بالفاء التعليلية وشرعا هو على نوعين دون الايمان وهو الاعتراف باللسان وان لم يكن له اعتقاد وبه يحقن الدم وفوق الايمان وهو الاعتراف باللسان مع الاعتقاد بالقلب والوفاء بالفعل ومختار جمهور الحنفية والمعتزلة وبعض اهل الحديث ان الايمان والاسلام متحدان وعند الاشعرى انهما متباينان وغاية ما يمكن فى الجواب ان التغاير بين مفهومى الايمان والاسلام لا ما صدق عليه المؤمن والمسلم اذ لا يصح فى الشرع ان يحكم على واحد بانه مؤمن وليس بمسلم ولا بالعكس والصحيح ما قاله ابو منصور الماتريدى وهو ان الاسلام معرفة الله بلا كيف ولا شبيه ومحله الصدر والايمان معرفة الله بالالهية ومحله داخل الصدر وهو القلب والمعرفة معرفة الله بصفاته ومحلها داخل القلب وهو الفؤاد والتوحيد معرفة الله بالوحدانية ومحله داخل الفؤاد وهو السر فهذه عقود اربعة ليست بواحدة ولا بمتغايرة فاذا اجتمعت صارت دينا وهو الثبات على هذه الخصال الاربع الى الموت ودين الله فى السماء والارض واحد وهو قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام (من تعريفات ابى البقاء الكفوى) (وتفصيل الكلام) فى الايمان وما يتعلق به من الابحاث مكتوب بعد ورقتين من هذه نقل فى الكتب القديمة ان ابن مسعود رضى الله عنه كان ينكر كون سورة الفاتحة من القرآن وكان ينكر كون المعوذتين من القرآن واعلم ان هذا فى غاية الصعوبة لانا ان قلنا ان النقل المتواتر كان حاصلا فى عصر

الصحابة تكون سورة الفاتحة من القرءآن فحينئذ كان ابن مسعود عالما بذلك فانكاره يوجب الكفر او نقصان العقل وان قلنا ان النقل المتواتر فى هذا المعنى ما كان حاصلا فى ذلك الزمان فهذا يقتضى ان يقال ان نقل القرءآن ليس بمتواتر فى الاصل وذلك يخرج القرءآن عن كونه حجة يقينية والاغلب على الظن ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود رضى الله عنه نقل باطل كاذب وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة (من التفسير الكبير للامام الرازى فى سورة الفاتحة

عسى الكرب الذى امسيت فيه * يكون وراءه فرج قريب

البيت لهدبة بن الخشرم العذرى قتل صبرا قصاصا لقتله ابن عمه وكان معاوية عرض على ولى القتيل سبع ديات فابى الا قتله فقتله وهو اول قتيل قتل صبرا بعد عهد النبى صلى الله عليه وسلم ولما ارادوا قتله قال لاهله بلغنى ان القتيل يعقل بعد سقوط رأسه فان عقلت فانى قابض رجلى وباسطها ثلاثا ففعل ذلك بعد سقوط رأسه من خط السعدى فى هامش المغنى (قال القطب الراوندى) فى شرح الشهاب روى ان دعاء صنفين من الناس مستجاب لا محالة مؤمنا كان او كافرا دعاء المظلوم ودعاء المضطر لان الله تعالى قال امن يجيب المضطر اذا دعاه وقال النبى صلى الله عليه وسلم دعوة المظلوم مستجابة فان قيل اليس الله تعالى يقول وما دعاء الكافرين الا فى ضلال فكيف يستجاب دعاؤهم قلنا الاية واردة فى دعاء الكفار فى النار وهنالك لا ترحم العبرة ولا تجاب الدعوة والخبر الذى اوردناه يراد به فى الدار الدنيا فلا تدافع انتهى من الكشكول (قال الاصمعى) سمعت اعرابيا يقول اللهم اغفر لامى فقلت مالك لا تذكر اباك فقال ان ابى رجل يحتال لنفسه وان امى امرأة ضعيفة وروى عنه ايضا انه قال حج اعرابى فدخل البيت الحرام قبل الناس وتعلق باستار الكعبة وقال اللهم اغفر لى قبل ان يدهمك الناس ويكثر عليك السائلون الاول من الكشكول والثانى من رحلة العرب لابن الوكيل (كلام) الملائكة لا يرون ربهم سوى جبرائيل عليه السلام رأى مرة واحدة قيل اذا كانوا موحدين لم لا يرون ربهم قال لان الرؤية فضل من الله والله يؤتى الفضل من يشاء كذا فى كنز العباد وقيل لو لم يروا اى الملائكة ربهم لكان فيه تفضيل للعاصى المعاقب على الرسل وهذا لا يجوز فتكون الرؤية ثابتة فى حق جبرائيل وميكائيل واسرافيل وكذا فى حق سائر الملائكة عليهم السلام وقال بعضهم يتوقف فيه لانه لم يوجد النص فى حق الملائكة فلا يجوز المنع لعدم الدليل فيتوقف فيه كذا فى التمهيد للامام السالمى الحنفى (كلام) الانبياء عليهم السلام ليس لهم عذاب ولا سؤال القبر وكذا اطفال المسلمين ليس لهم عذاب ولا سؤال القبر وكذا العشرة الذين بشرهم الرسول صلى الله عليه وسلم بالجنة ليس لهم حساب وهذا كله حساب المناقشة واما حساب العرض فللانبياء

والصحابة

والصحابة جميعا يقال فعلت كذا وغفرت عنك وحساب المناقشة يقال لم فعلت كذا من معتقدات الشيخ ابى المعين النسفى الحنفى (فائدة) استقر الخلاف بين المسلمين فى عصمة الملائكة ولا قاطع فى احد الجانبين فتمسك المثبتون بمثل قوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون ولا خفاء فى ان امثال هذه العمومات تفيد الظن وما يقال انه لا عبرة فى الظنيات فى باب الاعتقاديات فان اريد انه لا يحصل منها الاعتقاد الجازم ولا يحصل الحكم القطعى فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان وتمسك النافون بوجوه الاول ان ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول امر الملائكة بالسجود وبدليل استثنائه منهم كافر ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق عن امر ربه وانما ادرج فى الملائكة تغليبا لكونه جنيا واحدا مغمورا بينهم والقول بان كان بمعنى صار او طائفة من الملائكة تسمى بالجن شأنهم الاستكبار فكلام على خلاف السند وخلاف الظاهر والثانى ان قولهم فى جواب انى جاعل فى الارض خليفة اتجعل فيها الخ اغتياب واستبعاد لفضل الله وتزكية لنفوسهم ورجم بالغيب والجواب ان الغرض التعجب والاستفسار عن الحكمة وانما علموا ذلك باعلام الله تعالى او مشاهدة اللوح او مقايسة بين الجن والانس لا يقال ينافى ذلك قوله ان كنتم صادقين اى فى انى استخلف من يتصف بما ذكرتم لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين فى انى استخلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح لا يقال فيه دلالة على نفى العصمة لاثبات الكذب لانا نقول هذا القدر من الخطأ والسهو لا ينافى العصمة كذا يستفاد من شرح المقاصد (الى هنا من مجموعة الحفيد) ان كنتم صادقين فى زعمكم انكم احقاء بالخلافة لعصمتكم وان خلقهم واستخلافهم وهذه صفتهم لا يليق بالحكيم وهو وان لم يصرح به لكنه لازم مقالتهم والتصديق كما يتطرق الى الكلام باعتبار منطوقه قد يتطرق اليه بعرض ما يلزم مدلوله بالاخبار وبهذا الاعتبار يعترى الانشاآت من البيضاوى (كلام فى الايمان) وهو يشتمل على ابحاث الاول ان الايمان فى اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن او جعل الغير آمنا من التكذيب وتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا ولما انه عائد الى اخذ الشئ صادقا فى التحقيق والصدق وصف الكلام والمتكلم والحكم لاعتبارات مختلفة قيل آمنت بالله اى بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وآمنت بالرسول اى بانه مبعوث من الله صادق فيما جاء به وآمنت بالملائكة اى بانهم عباده المكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بالذكورة والانوثة ليسوا بنات الله تعالى ولا شركاء وآمنت بكتبه وبكلماته اى بانها منزلة من عند الله صادقة فيما

يتضمنه من الاحكام وآمنت باليوم الاخرای بانه كائن البتة وآمنت بالقدر ای بان
الخير والشر بتقدير الله ومشيئته ويرجع الكل الى القبول والاعتراف اقول تضمين
الاعتراف فى التعدية بالباء يستلزم اعتبار الاقرار باللسان فى الايمان وليس كذلك
كما سيأتى مع ان القول بالتضمين فى الايمان بعيد اذ قلما يوجد استعماله بدون الحرف
ذكر المحقق الرضى انما اذا كان الغالب فى فعل التعدية بحرف فهو لازم متعد
بحرف وقد يحذف منه الحرف (البحث الثانى) الايمان فى الشرع عبارة اما عن عمل
القلب وحده وهو التصديق على المختار عند اهل السنة او المعرفة عند الشيعة ومن
يجرى مجراهم والتسليم عند النظامية من المتأخرين بخراسان واما عن القول
اللسانى فقط بلا شرط واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان
يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود فى النار ومن اضمر الايمان ولم يظهر باللسان
لم يستحق الجنة وذلك القول اللسانى فقط ايمان لكن بشرط المعرفة معه عند الرقاشى
وبشرط التصديق عند القطان واما عن عمل القلب او التصديق مع الاقرار عليه
مرة وان كان فى الخفية وهذا مذهب كثير من المحققين والمحكى عن ابى حنيفة فعلى
هذا من صدق بقلبه ولم يتفق الاقرار منه مع القدرة عليه لا يكون مؤمنا واما
اذا كان الايمان التصديق فقط فالاقرار شرط لاجراء الاحكام من الصلاة خلفه
والدفن فى مقابر المسلمين الى غير ذلك وينبغى ان يكون الاقرار لهذا الغرض على وجه
الاظهار فعلى هذا لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه كان مؤمنا عند الله لكن لو اصر
على ترك الاقرار مع المطالبة له كان كافرا ولو كفر بلسانه وقلبه مطمئن بالايمان
فالمفهوم من كتب الكلام انه مؤمن عند الله فى المذهب المختار لكن صرح فى فتاوى
قاضى خان من الحنفية انه كافر عند الله تعالى تأمل واما عبارة عن فعل
القلب واللسان والجوارح وهو مذهب المحدثين والمحكى عن اكثر السلف
على ما يشعر به تقرير المولى الكرمانى فى شرح البخارى ويتبادر من كلام القاضى
البيضاوى لكن المحققين على انها اجزاء الكمال (الايمان يطلق على ما هو الاساس
فى دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجى
بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والاعمال وذهب الخوارج الى ان تارك العمل
خارج عن الايمان داخل فى الكفر والمعتزلة الى انه خارج عن الايمان غير داخل فى الكفر
فله المنزلة بين المنزلتين وينبغى ان يعلم ان الطاعة لو جعلت من اجزاء الايمان كانت
محمولة على المفروضات فقط على ما هو المعقول لكن فعل المندوب وترك الصغيرة
عند الخوارج فى حقيقته على ما فى التفسير الكبير وشرح المواقف واما عند اكثر
المعتزلة فالطاعة مخصوصة بالمفروضات لكن بعضهم موافق للخوارج على ما فى شرح
المواقف الا انه صرح بانه لا يوصف احد بالكفر او بمنزلة بين المنزلتين بسبب الصغيرة

عند المعتزلة (البحث الثالث) ان التصديق فى الايمان شرعا متعلق بما علم بالضرورة
من دين محمد عليه الصلاة والسلام كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء ويكفى
الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق
بوجوب الصلاة او حرمة الخمر عند السؤال كان كافرا هذا هو المشهور عند الجمهور
وعليه اشكال قوى وهو ان كثيرا من المعتقدات ليس مما علم كونه من الدين بالضرورة
كمسئلة الرؤية والقدر ولذا وقع الاستدلال من الجانبين والجواب ان المراد الضرورة
فى الصدر الاول وقد حدثت البدع بعد زمان النبوة والصحابة بل نقول اهل القبلة
من المعتزلة وغيرهم المستدلين بالكتاب والسنة ليسوا كافرين بل من اهل
الايمان عند جمهور الاشاعرة على ما علم من شهادة الروضة والعزيز من كتب
الشافعية وبه يشعر كلام الحنفية فى الاصول وان خالفه ظاهر كلامهم فى كتب
الفروع قال فى شرح المقاصد فى اواخر مباحث الايمان الذين اتفقوا على ضروريات
الاسلام كحدوث العالم واختلفوا فيما سواها كمسئلة الصفات فذهب الشيخ الاشعرى
واكثر الاصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعى لا ارد شهادة اهل الاهواء
الا الخطابية وفى المنتقى عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى انه لم يكفر احدا من اهل القبلة
وعليه اكثر الفقهاء من اصحابنا فالظاهر ان ما يجب الايمان به ضرورى كونه
من الدين بقى امر آخر هو ان كثيرا من الافعال والاقوال الغير الضرورية قد يحكم
العلماء بالكفر فيها فيجب الايمان بحقيقة خلافها ويمكن ان يقال المراد الايمان الذى
وقع الخروج به من الكفر ابتداء الى الاسلام (البحث الرابع) ان التصديق المعتبر
فى الايمان شرعا هو التصديق اللغوى لانه لو نقل فى الشرع الى معنى لما جاز خطاب
العرب به من غير بيان ولتوقفوا فى الامتثال الى تفسير واستفسار واللازم منتف قطعا
وانما التوقف الى بيان ما يجب الايمان به فبين فى مواضع من التنزيل وفى الحديث
المشهور ثم هذا التصديق اللغوى يعبر عنه بالفارسية بقولهم كرويدن وراستكوى
داشتن وهو خلاف التكذيب وينافيه التردد ولذا اختار العلماء فى الفاظ الايمان
كرويدم بمحمد رسول الله وراستكوى داشتم وبذيرفتم وهو بعينه التصديق المنطقى
المقابل للتصور على ما قال الشيخ ابن سينا فى كتابه المسمى بدانشنامه علائى
دانستن دو كونه است يكى دريافتن ورسيدن وانرا بتازى تصور خوانند دوم كرويدن
وانرا بتازى تصديق خوانند * ولا شك ان هذا الشيخ ثقة فى تفسير الالفاظ المنطقية
وهذا المعنى اللغوى المنطقى هو معنى الاسلام والتسليم والاذعان والقبول ومما يدل
على انه يكتفى بالتصديق المنطقى فى الايمان ما ذكر الشيخ ابن حجر فى شرح البخارى
فالسلف قالوا هو اى الايمان الاعتقاد بالقلب والنطق باللسان والعمل بالاركان
وارادوا بذلك ان الاعمال شرط فى كماله وايضا ما ذكره الاشاعرة فى قبول الايمان

للزيادة والنقصان على ماسيأتى ونقل فى التفسير للقرطبى وفى التمهيد انه قال عليه الصلاة والسلام الايمان المعرفة بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان وكذلك ايضا كلام الحنفية حيث قال الشيخ توليشتى فى المعتمد بالعبارة الفارسية چون خبر دهندهٔ كسى را ازچيزى خبردهد وآن كس ان خبررا بحقيقت نداند لابد متردد باشد كه اين راستست يادروغ وچون كوينده كويدش كه اين كاركن واين مكن ووى نداند كه اين حقست ياباطل لابد متردد باشد اماهمين كه تحقيق دانست كه راستست وحقست اوازتردد بيرون آمد واين كشت وايمان حاصل كرد * وقال الامام الصغار الحنفى فى تلخيص الادلة اما الايمان الذى يصير الانسان به مؤمنا فهو التصديق بالقلب والاقرار باللسان هكذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى وفى بعض المواضع قال ابو حنيفة معرفة بالقلب واراد بالمعرفة التصديق والتصديق ان يعرف الله كما هو اهله ويعرف رسوله وجميع ما يجب معرفته فى تصحيح الايمان فيعتقد ذلك بقلبه تصديقا ويجرى على لسانه تحقيقا وذكر فى الفصول العمادية والمحيط والذخيرة والمختصر الايمان ان يقول ما امرنى الله به قبلت ومانهانى عنه انتهيت فاذا اعتقد ذلك بقلبه واقر بلسانه كان ايمانه صحيحا وكان مؤمنا بالكل وذكر الشيخ ابو المعين النسفى فى المعتقدات قالت الجهمية الايمان هو المعرفة بالقلب دون الاقرار باللسان وقال اهل السنة والجماعة المعرفة ليست بايمان مالم يوجد منه الاقرار باللسان وحجتنا فى ذلك قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وكذلك قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فثبت ان مجرد المعرفة ليس بايمان وبهذا التقرير اندفع ما قاله المحقق صدر الشريعة يجب ان يعلم معنى التصديق فان الجهل به اوقع بعض الناس فيما اوقع وهو الذى اخترع مذهبا فى بلدة هراة من ان التصديق فى الايمان هو التسليم ومعناه كردن دادن وكرويدن وحق دانستن مرانراكه حق دانسته باشى وقال بكفر من لا يعتقد ما اخترعه وهو التسليم وجمع بعض الناس وهيج فتنة حتى قتل فانه قد توهم ان المراد به العلم التصديقى وهو غير كاف فان بعض الكفار كانوا عالمين برسالة النبى صلى الله عليه وسلم وفرعون كان عالما برسالة موسى عليه السلام لقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقوله تعالى لقد علمت ما انزل هؤلاء الارب السموات والارض بصائر ومع ذلك كانوا كافرين فلابد من معنى آخر وهو التسليم لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون الاية ولم يعلم ان المراد بالتصديق معناه اللغوى وهو ان ينسب الصدق الى المخبر اختيارا وانما قيدنا بهذا لانه ان وقع فى القلب صدق المخبر ضرورة كما اذا ادعى النبى النبوة واظهر المعجزة ووقع فى القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب الصدق اليه اختيارا لا يقال فى اللغة انه صدقه وايضا

التصديق

التصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا مع ان فى كلام كل منهما بحثا آخر اما فى كلام المولى صدر الشريعة فلانا لا نوجد من انفسنا سوى التصديق المنطقى امرا يسمى بنسبة التصديق الى المتكلم اختيارا ولو سلم فيلزم ان يكون صاحب التصديق ضرورة مأمورا بتحصيله اختيارا ثانيا وفيه ما فيه على ان اعتبار الاختيار فى الصدق والتصديق لغة محل تردد وايضا معنى كون المأمور به مقدورا او اختياريا ليس انه يكون من مقولة الفعل بل ان يصح تعلق القدرة به وحصول الكسب بالاختيار سواء كان هو فى نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام او الكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله الا الله وانظر ماذا ترى او من الانفعالات كالتسخن او الحركات وغير ذلك كالصلاة او التروك كالصوم واما فى كلام المولى الشهيد فلانه زعم ان التسليم امر زائد على التصديق المعتبر عند العلماء والمفسر بقولنا كرويدن وباور داشتن وراستكوى داشتن وبذيرفتن * وانه اطلع على ذلك بعد حين من الدهر ونبذ من العمر فكاد يفضى ذلك الى نسبة نفسه وكثير من السلف مدة من الزمان الى الجهل بحقيقة الايمان مع ان مغايرة التسليم للتصديق بهذا المعنى محل بحث فان قيل قد كان العلم اليقينى حاصلا لبعض الكفار بدليل قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا قلنا لا دلالة للمعرفة على انهم كانوا يعلمون ويعتقدون صدقه فى جميع ما جاء به على ان الضمير فى بها واستيقنتها راجع الى الايات التسع لموسى عليه السلام واليقين فى تلك الايات لا يوجب ايقانهم وعلمهم بجميع ما جاء به موسى عليه السلام من الاحكام وبالجملة اذا كان الايمان زائدا على العلم التصديقى المنطقى يرد ان الايمان الاستدلالى بالاتفاق مقبول وليس بنتيجة الاستدلال والنظر غير التصديق المنطقى اقول يمكن ان يجاب عنه بان نتيجة الاستدلال اولا وبالذات العلم وما يترتب عليه ويحصل نسبة الايمان الى الرضى والتسليم وبهذا الاعتبار يجعل استدلاليا فان قيل قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما الاية يدل على ان نفى الحرج والتسليم يعتبران فى الايمان فزاد فيه غير العلم قلنا ذكر فى التيسير حرجا اى ضيقا وقال مجاهد شكا اى فى ان القضاء حق وقال فى المدارك لتعليله لان الشاك فى ضيق من امره حتى يخرج له اليقين وذكر الامام الرازى ميل القلب او نفرته شئ خارج عن وسع البشر فليس المراد من الاية ذلك بل المراد منه ان يحصل الجزم واليقين فى القلب بان الذى يحكم به الرسول هو الحق والصدق ومن عرف بقلبه كون ذلك الحكم حقا وصدقا فيتمرد عن ذلك على سبيل العنادا ويتوقف فى ذلك القبول فليس بمؤمن فلابد من الانقياد باطنا لقوله تعالى ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا ومن

الانقياد ظاهر القوله ويسلموا الى آخره ونقل الشيخ ابن حجر عن بعض العلماء قوله لا يؤمنون بمعنى لا يستكملون الايمان اقول واعلم ان اعتبار امر زائد على العلم التصديق من الرضى والتسليم ونحوه فى الايمان على ما قرره الفرقة النظامية يرد عليه ان ذلك لا يصح فى مثل الايمان بالملائكة والحشر ومثلهما فانه لا معنى له اصلا وان سلم صحته فى الايمان بالله والانبياء وايضا اعتبار ذلك الرضى والتسليم فى المعنى اللغوى للتصديق بحسب اللغة غير ظاهر فان قلت قد اشتهر فى الكتب ان كون الايمان المعرفة مذهب سخيف لجهم بن صفوان وقد قال كثير من الائمة ان التصديق المعرفة فاوجه ذلك قلت المذهب السخيف جعل الايمان مجرد المعرفة مع الانكار والاستكبار باللسان والجوارح وظنى ان الاختلاف والمقابلة باعتبار جعل الحكم والتصديق المنطقى من قبيل الفعل لا من اقسام العلم كما زعم جماعة من المنطقيين وقرروا بطل فى كتبهم فمن جعل التصديق من مقولة الفعل قال ان الايمان التصديق لا المعرفة والعلم ومن قال انه من اقسام العلم فسره بالاعتقاد والمعرفة واما جهم بن صفوان فجعله من اقسام المعرفة المطلقة وان لم ينته الى الاذعان وينبغى ان يعلم ان كثيرا من الايات والاحاديث يدل على ان الايمان مجرد العلم مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ومثل الحديث المروى فى صحيح مسلم عن عثمان رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من مات وهو يعلم انه لا اله الا الله دخل الجنة والمروى فيه عن ابى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اشهد ان لا اله الا الله وانى رسوله لا يلقى الله بهما عبد غير شاك فيهما الا دخل الجنة الى هنا من المجموعة الحفيدية (الاسماعيلية) ولقبوا بسبعة القاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره فانهم قالوا للقرءآن باطن وظاهر والمراد منه باطنه دون ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة فى الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا فى ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب ولقبوا بالقرامطة لان اولهم الذى دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له حمدان قرمط وهى احدى قرى واسط وبالخرمية لاباحتهم المحرمات والمحارم وبالسبعية لانهم زعموا ان النطقاء بالشرآئع اى الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدى سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعته ولا بد فى كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى فى الدين وهم متفاوتون فى الرتب امام يؤدى عن الله وهو غاية الادلة الى دين الله وحجة تؤدى عنه اى عن الامام وتحمل علمه وتحتج به له وذومصة يمص العلم من الحجة اى يأخذه منه فهذه ثلاثة ابواب وهم الدعاة فاكبر اى داع اكبر هو رابعهم يرفع درجات المؤمنين وداع مأذون يأخذ

العهود على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم فى ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم ومكلب قد ارتفعت درجته فى الدين ولكن لم يؤذن له فى الدعوة بل فى الاحتجاج على الناس وهو يحتج ويرغب الى الداعى ككلب الصائد حتى اذا احتج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق اداه المكلب الى الداعى المأذون ليأخذ عليه العهود وقال الامدى انما سموا مثل هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصائد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وهو سادسهم ومؤمن يتبعه اى يتبع الداعى وهو الذى اخذ عليه العهود وآمن وايقن بالعهد ودخل فى ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم قالوا ذلك الذى ذكرناه كالسموات والارضين والبحار وايام الاسبوع والكواكب السيارة وهى المدبرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور ولقبوا بالبابكية اذ اتبع طائفة منهم بابك الخرمى فى الخروج باذربيجان وبالمحمرة للبسهم الحمرة فى ايام بابك او تسميتهم المخالفين انهم من المسلمين حميرا وبالاسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق وهو اكبر ابنائه وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسماعيل واصل دعواهم على ابطال الشرآئع لان الغبارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرآئع على وجوه تعود على قواعد اسلافهم وذلك انهم اجتمعوا وتذاكروا ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكنا نحتال بتأويل شرآئعهم الى ما يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلماتهم ورئيسهم فى ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح اولهم فى الدعوة واستدراج الطعام مراتب الرزق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا القاء البذر فى السبخة اى دعوة من ليس قابلا لها ومنعوا من التكلم فى بيت فيه سراج اى فى موضع فيه فقيه او متكلم ثم التأنيس باستمالة كل احد من المدعوين بما يميل اليه بهواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه فى عينيه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل الانس به ثم التشكيك فى اركان الشريعة بمقطعات السور بان يقول ما معنى الحروف المقطعة فى اوآئل السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها اى لم يجب احدهما دون الاخر ووجوب الغسل من المنى دون البول وعدد الركعات اى لم كان بعضها اربعا وبعضها ثلاثا وبعضها ثنتين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون فى هذه الاشياء ويطوون الجواب عنهم ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط وهو امران الاول اخذ الميثاق منه بان يقولوا قد جرت سنة الله باخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ثم يأخذوا من كل واحد

ميثاقهم بحسب اعتقاده ان لا يفشى لهم سرا والثانى حوالته على الامام فى حل ما اشكل عليه من الامور التى القاها اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها احد حتى يترقى من درجته وينتهى الى الامام ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله الى ما دعاه اليه ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها ويسلمها المدعو وتكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات الدينية وحينئذ اى وحين اذا آل حال المدعو الى ذلك يأخذون فى الاباحة والحث على استعجال اللذات وتأويل الشرآئع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذى هو الحجة والصلاة عبارة عن الناطق الذى هو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء سر من اسرارهم الى من ليس هو اهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكاة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبى والباب على والصفا هو النبى والمروة على والميقات الايناس والتلبية اجابة المدعو والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف والنار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك فى جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقى يقتضى المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفى المطلق يقتضى مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة وقالوا انه ابدع بالامر العقل التام وبتوسطه ابدع النفس التى ليست تامة فاشتاقت النفس الى العقل التام مستفيضة عنه فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولن تتم الحركة الا بآلتها فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسط الافلاك الطبائع البسيطة العنصرية وبتوسط الوسائط حدثت المركبات من المعادن والنبات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده لفيض الانوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوى وحيث كان العالم العلوى مشتملا على عقل كامل كلى ونفس ناقصة كلية يكون مصدرا للكائنات وجب ان يكون فى العالم السفلى عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها الى الناطق فى تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهو الامام الذى هو وصى الناطق وكما ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحريك الناطق والوصى وعلى هذا فى كل عصر وزمان قال الامدى هذا ما كان عليه

قدماؤهم وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه الحجة التى يؤدى عن الامام الذى لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم فى الاحتياج الى المعلم ثم انه منع العوام عن الخوض فى العلوم والخواص عن النظر فى الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضائحهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاظهروا اسقاط التكاليف واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابط دينى ولا وازع شرعى نعوذ بالله من الشيطان واتباعه من شرح المواقف (الباطنية) انما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بان لكل ظاهر باطنا ولكل تنزيل تأويلا ولهم القاب كثيرة فبالعراق يسمون الباطنية والقرامطة والمزدكية وبخراسان التعليمية والملحدة وهم يقولون نحن اسماعيلية لانا تميزنا عن فرق الشيعة باثبات الامامة لاسماعيل بن جعفر رضى الله عنه وهو ابنه الاكبر المنصوص عليه بالامامة ثم ان الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة وصنفوا كتبهم على ذلك المنهاج فقالوا فى البارى تعالى انا لا نقول هو موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك فى جميع الصفات فان الاثبات الحقيقى يقتضى الشركة بينه وبين سائر الموجودات فى الجهة التى اطلقنا عليه وذلك تشبيه فلم يمكن الحكم بالاثبات المطلق والنفى المطلق بل هو اله المتقابلين وخالق الخصمين والحاكم بين المتضادين ونقلوا فى هذا نصا عن محمد بن الباقر رضى الله تعالى عنه انه لما وهب العلم للعالمين قيل هو عالم ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر فهو عالم قادر بمعنى انه وهب العلم والقدرة لا بمعنى انه قام به العلم والقدرة او وصف بالعلم والقدرة فقيل فيهم انهم نفاة الصفات حقيقة معطلة الذات عن جميع الصفات قالوا وكذلك نقول فى القدم انه ليس بقديم ولا محدث بل القديم امره وكلمته والمحدث خلقه وفطرته ابدع بالامر العقل الاول الذى هو تام بالفعل ثم بتوسطه ابدع النفس الثانى الذى هو غير تام ونسبة الفعل الى العقل اما نسبة النطفة الى تمام الخلقة والبيض الى الطير واما نسبة الولد الى الوالد والنتيجة الى المنتج واما نسبة الانثى الى الذكر والزوج الى الزوج قالوا ولما اشتاقت النفس الى كمال العقل احتاجت الى حركة من النقص الى الكمال واحتاجت الحركة الى آلة الحركة فحدثت الافلاك وتحركت حركة دورية بتدبير النفس ايضا فتركبت المركبات من المعادن والنبات والحيوان والانسان واتصلت النفوس الجزئية بالابدان وكان نوع الانسان متميزا عن سائر الموجودات بالاستعداد الخاص لفيض تلك الانوار وكان عالمه فى مقابلة العالم كله وحيث كان فى العالم العلوى عقل ونفس كلى وجب ان يكون فى هذا العالم عقل متشخص هو كل وحكمه حكم الشخص الكامل البالغ ويسمونه الناطق

وهوالنبي ونفس متخصة هوكل ايضا وحكمه حكم الطفل الناقص المتوجه الى الكمال اوحكم النطفة المتوجهة الى التمام اوحكم الانثى المزدوج بالذكر ويسمونه الاساس وهوالوصى قالوا وكما تحركت الافلاك بتحريك النفس والعقل كذلك تحركت النفوس والاشخاص بالشرآئع بتحريك النبي صلى الله عليه وسلم والوصى فى كل زمان دآئرا على سبعة سبعة حتى ينتهى الى الدورالاخيرويدخل زمان القيامة وترتفع التكاليف وتضمحل السنن وانما هذه الحركات الفلكية والسنن الشرعية لتبليغ النفس الى حال كمالها وكمالها بلوغها الى درجة العقل واتحادها به ووصولها الى مرتبة فعلا وهوالقيامة الكبرى فتنحل تراكيب الافلاك والعناصر والمركبات وتنشق السماء وتتناثرالكواكب وتبدل الارض غيرالارض وتطوى السموات للكتاب المرقوم وفيه يحاسب الخلق ويتميز الخيرعن الشر والمطيع عن العاصى وتتصل جزئيات الحق بالنفس الكل وجزئيات الباطل بالشيطان المبطل فمن وقت الحركة الى السكون هو المبدأ ومن وقت السكون الى ما لانهاية له هو الكمال ثم قالوا ما من فريضة وحكم من احكام الشرع من بيع واجارة وهبة ونكاح وطلاق وجراح وقصاص ودية الاوله وزان من العالم عددا فى مقابلة عدد وحكما فى مطابقة حكم فان الشرآئع عوالم روحانية امرية والعوالم شرآئع جسمانية خليقة وكذلك التركيبات فى الحروف والكلمات على وزان تركيبات الصور والاجسام ونسبة الحروف المفردة الى المركبات من الكلمات كالبسائط المجردة الى المركبات من الاجسام ولكل حرف وزان فى العالم وطبيعة تخصه وتأثير من حيث تلك الخاصية فى النفوس فمن هذا صارت العلوم المستفادة من الكلمات التعليمية غذآء للنفوس كما صارت الاغذية المستفادة من الطبائع غذآء للابدان وقد قدر الله تعالى ان يكون غذآء كل موجود مما خلقه منه فعلى هذا الوزن صاروا الى ذكر اعداد الكلمات والايات وان التسمية مركبة من سبعة واثنى عشرة وان التهليل مركب من اربع كلمات فى احدى الشهادتين وثلاث كلمات فى الشهادة الثانية وسبع قطع فى الاولى واثنى عشر حرفا فى الثانية وكذلك فى كل آية امكنهم استخراج ذلك مما لايعمل العاقل فكرته فيه الا ويعجز عن ذلك خوفا من مقابلته بضده وهذه المقابلات كانت طريقة اسلافهم قد صنفوا فيها كتبا ودعوا الناس الى امام فى كل زمان يعرف موازنات هذه العلوم ويهتدى الى مدارج هذه الاوضاع والرسوم ثم اصحاب الدعوة الجديدة تنكبوا هذه الطريقة حين اظهر الحسن بن الصباح دعوته وقصر على الالزامات كلمته واستظهر بالرجال وتحصن بالقلاع وكان بدو صعوده على قلعة الموت فى شعبان سنة ثلاث وثمانين واربعمائة وذلك بعد ان هاجر الى بلاد امامه وتلقى منه كيفية الدعوة لابناء زمانه فعاد ودعا الناس اول دعوة الى تعيين

امام

امام صادق قائم فى كل زمان وتمييز الفرقة الناجية من هذه الفرق بهذه النكتة وهو ان لهم اماما وليس لغيرهم (الى هنا من الملل والنحل للشهرستانى) والالزامات التى قصرت كلمته عليها مذكورة فيه وانما تركناها تحاشيا من تطويل بلاطائل لانها كلمات يتمسخر منها الاطفال والمجانين وتضحك الثكالى والى الله المشتكى من قوم مذهبهم هذا ومدرك عقولهم كذا وكذا والله اعلم واعلم ان للمصنف رحمه الله مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه فى خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم كون المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لايخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقرآءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقته تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى نهاية الاقدام ولا شبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة من شرح المواقف للسيد فى آخر المقصد السابع فى انه تعالى متكلم (قوله وكعدم اكفار الخ) اعلم ان اكفار من انكرها انما هو اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل دال على ما هو صفة حقيقية قائمة بذاته جل وعلا وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده فى لسان الملك اولسان النبى عليهما السلام اواوجد نقوشا دالة عليه فى اللوح المحفوظ فليس من الكفر فى شئ بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغى ان يتوهم كونه كفرا (من حاشية المواقف لحسن چلبى عليه الرحمة) واعلم ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم واللفظى الحادث

فحيث وصف بما هو من لوازم القديم دل على ان المراد النفسى وحيث وصف بما
هو من لوازم الحادث دل على ان المراد اللفظى ثم هل هو مشترك لفظى اومعنوى
وهل المعنوى متواطئ اومشكك قال المحقق الاوجه انه مشترك معنوى مشكك كذا
فى النجم الوقاد وكتب لدى قوله مشكك معللا هكذا الان الاطلاق فى كل من المعنيين
يكون حقيقة مع وحدة الوضع اذ الوضع للقدر المشترك بينهما وهو متعلق التكلم
اعم من ان يكون ذلك المتعلق نفسيا اولفظيا بخلاف الاشتراك اللفظى فان الوضع
فيه متعدد والاصل فى الوضع عدم التحقق والاصل فى الاطلاق الحقيقة انتهى بخطه
رحمه الله (موضوع العلم) ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اى يرجع البحث فيه اليها
وهو الخارج المحمول الذى يلحق الشئ لذاته اولما يساويه على ماذكره المتأخرون
وذلك البحث اما ان يجعل موضوع العلم بعينه موضوع المسألة ويثبت له ما هو عرض
ذاتى له كالجسم الطبيعى فى قولهم كل جسم فله حيز طبيعى اوبان يجعل نوعه موضوع
المسألة ويثبت له ما هو عرض ذاتى له كالحيوان فى قولهم كل حيوان فله قوة اللمس
اويثبت له بالعرضية لامر اعم بشرط ان لا يتجاوز فى العموم عن موضوع العلم كقول
الفقهاء كل مسكر حرام اويجعل عرضه الذاتى اونوعه موضوع المسألة ويثبت له
العرضى الذاتى اوما يلحق لامر اعم بالشرط المذكور كقولهم كل متحرك بحركتين
مستقيمتين لابد وان يسكن بينهما فقوله ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية مجمل
تفصيله ماذكرناه اذ لاريب فى انه يبحث فى العلوم عن الاحوال المختصة بانواع
موضوع العلم بل ما من علم الا ويوجد فيه ذلك جلال الدوانى على التهذيب (مقدمة)
بكسر الدال اوبفتحها بمعنى مايذكر قبل الشروع فى المقاصد لارتباطها به ونفعه
فيها وهى مقدمة الكتاب واما مقدمة العلم فما يتوقف عليه الشروع فى مسائله وهو
معرفة حده وغايته وموضوعه فمقدمة الكتاب هى طرف من الكلام ومقدمة العلم
هى الادراكات التى يتوقف عليها ادراكات مسائل العلم فالمبين هو مقدمة الكتاب
وادراكات مبينها هى مقدمة العلم جلال الدوانى على التهذيب (اعلم) ان ارباب
التصانيف كثيرا ما يقدمون امام المقصود طائفة من الكلام ينتفع الطالب بادراك
معانيها فى ذلك المقصود ويسمونها بالمقدمة كما يسمون طائفة من كلامهم فنا اوقسما
اوبابا اوفصلا ويجعلون كتبهم مشتملة على هذه الامور اشتمال الكل على الاجزاء وهى
هنا البيان رسم المنطق والحاجة اليه وموضوعه وهذه مقدمة الكتاب واما مقدمة
العلم فهو ما يتوقف عليه الشروع فى مسائله وهى معرفة حده وموضوعه
وغايته فمقدمة الكتاب هى طرف من الكتاب ومقدمة العلم الادراكات التى
يتوقف عليها ادراكات مسائل العلم فالالفاظ مقدمة الكتاب وادراك معانيها
هى مقدمة العلم (غانم البغدادى على التهذيب) (اعلم ان المطالب اربعة) احدها

مطلب

مطلب ما بحسب الاسم كقولنا ما العنقاء اى ما مدلول هذا اللفظ ومفهومه
ثم مطلب هل البسيطة كقولنا هل العنقاء موجودة اومعدومة ثم مطلب ما بحسب
الحقيقة كقولنا ما حقيقة العنقاء ثم مطلب هل المركبة كقولنا هل العنقاء موجود
فى الهندام فى السند الى غير ذلك فطلب ما بحسب الاسم مقدم على هل البسيطة
ومطلب هل البسيطة مقدم على ما بحسب الحقيقة وما بحسب الحقيقة مقدم على
هل المركبة (من حاشية المطالع) (لنا مطلبان) مطلب ما ويطلب به التصور ومطلب
هل ويطلب به التصديق والتصور بحسب الاسم وهو تصور شئ باعتبار مفهومه
مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة فى الخارج وهذا التصور يجرى
فى الموجودات قبل العلم بوجودها وفى المعدومات ايضا والطالب له ما الشارحة
للاسم وثانيهما تصور بحسب الحقيقة اعنى تصور الشئ الذى يعلم وجوده من حيث
انه موجود والطالب لهذا التصور بالحقيقة وكذا التصديق ينقسم الى التصديق
بوجود الشئ لنفسه والى التصديق بثبوته لغيره والطالب للاول هل البسيطة والثانى
هل المركبة ولا شبهة بان مطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل البسيطة
فان الشئ ما لم يتصور مفهومه لم يكن التصديق بوجوده كما ان مطلب هل البسيطة
مقدم على مطلب ما الحقيقة لانه اذا لم يعلم وجود الشئ لم يمكن ان يتصور من حيث
انه موجود ولا ترتيب ضروريا بين هل المركبة وما الحقيقية لكن الاولى تقديم المائية
(من الحاشية القديمة على شرح التجريد) (حقيقة الشئ وماهيته) جمعهما فى التعريف
يدل على ترادفهما والمشهور ان الحقيقة تطلق باعتبار الوجود والماهية لا باعتباره
يعنى ان الماهية عبارة عن ما به الشئ يكون هو هو سواء صدق على شئ فى الخارج
كماهية الانسان التى هو الحيوان الناطق اولا يصدق على شئ فى الخارج اصلا
كماهية العنقاء وهو طير يطير فى القاف مثلا وان الماهية عبارة عن ما به الشئ يكون
هو هو ولكن لابد من صدقه على شئ فى الخارج كماهية الانسان وغيرها ما به الشئ
هو هو الضميران للشئ اواحدهما له والاخر لما وهو مبتدأ وخبر والمجموع خبر عن الشئ
وبه متعلق بكان المقدر وجملة الشئ هو هو فى حكم اسمه وخبره وتوضيح المعنى ان كون
الانسان انسانا بنفسه لا بجعل جاعل متعلق بالانسان باعتبار وجوده ومعنى سببية
الشئ لنفسه استغناؤه عن السبب غالبا لضيق العبارة لا يقال كون الانسان انسانا
بسبب الناطق فيكون حقيقة له لانه لا سبب له فى الماهية كما عرفت على ان الناطق
سبب لتحقق الحيوان لا لكون الانسان انسانا كالحيوان الناطق للانسان
بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه اى بدون الضاحك
والكاتب فانه من العوارض وقد يقال ان ما به الشئ هو هو يعنى كانه اشارة الى
ان الحقيقة والماهية لفظان مترادفان لا فرق بينهما بحسب المفهوم ولا بحسب

الاستعمال فاشار ثانيا الى ان بينهما فرقا اعتباريا لا حقيقيا باعتبار تحققه في الخارج حقيقة بان وجد ماصدق هو عليه في الخارج وباعتبار تشخصه هوية يقال شخص بصره فهو شاخص اذا فتح عينه ومع قطع النظر عن ذلك ماهية اى مع قطع النظر عن كل واحد من التحقق والتشخص (رمضان افندى على شرح العقائد للتفتازانى (والماهية) منها بسيطة وهى مالا جزء له ومنها مركبة وهى ماله جزء وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة فى وجود الماهية المركبة ظاهرة فان وجود الانسان والشجر والبيت وامثالها من المركبات ضرورى وكذلك تركبها ايضا معلوم بالضرورة واما وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه محل تامل وقد يستدل عليه بان المركب لابد وان ينتهى فى التحليل الى البسيط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية من الواحد لانه مبداها فلو انتهى الواحد انتهت الكثرة لانتفاء مبدئها (من شرح التجريد لعلى قوشجى (الماهية) ان اخذت من حيث هو هو من غير التفات الى ان يقارنه شئ من العوارض واللواحق اولا بل يلتفت الى مفهومه من حيث هو هو تسمى المطلقة والماهية بلا شرط شئ وان اخذت مع المشخصات واللواحق تسمى مخلوطة والماهية بشرط شئ وهى موجود فى الخارج وكذا الاول المطلق موجود فى الخارج لانه جزء من المخلوط الموجود فى الخارج وجزؤ الموجود فى الخارج موجود فى الخارج وان اخذت بشرط العرآء عن المشخصات واللواحق تسمى المجردة والماهية بشرط لا شئ وذلك غير موجود فى الخارج لان الوجود الخارجى ايضا من العوارض وقد فرض مجردا عنها بل انما يكون فى العقل وان كان كونه فى العقل من اللواحق لان المراد تجريده عن اللواحق الخارجية (من شرح المطالع للاصفهانى (اعلم انهم اختلفوا فى ان الماهيات الممكنة هل هى مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال ثلاثة الاول ما اختاره المصنف وهو انها كلها مجعولة بجعل سوآء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل فى الخارج من جعل الجاعل اى باثر الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك يقال ماهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون وجودها الثانى انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشئ عن نفسه محال اقول انا لا نسلم استحالته فان المعدوم فى الخارج مسلوب عن نفسه وانما المحال هو ايجاب المعدوم وحاصله ان عند عدم الجعل ترتفع الماهية الانسانية عن الخارج رأسا فلا يصدق عليها حكم ايجابى بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لا انها تتقرر فى الخارج مع الانسانية حتى يلزم صدق قولنا

الانسانية لا انسانية والمحال هو هذا الثانى لا الاول الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضى الاثنينية فيلزم ان يكون فى البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هذا خلف والجواب ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزآء الماهية حتى يقتضى الاثنينية فيها (من شرح التجريد لعلى قوشجى) فى تحقيق ان الماهية مجعولة او غير مجعولة قال بعضهم ان الماهيات مجعولة مطلقا لانها ممكنة وبعضهم غير مجعولة مطلقا لان الجعل يقتضى شيئين ولا شيئين فى البسيط والمركب ينحل الى البسيط لوجوب تناهى اجزآء الماهية وبعضهم قال المركب مجعول لاحتياجه الى الاجزآء دون البسيط لدليل القول الثانى وانت خبير بانه لم تتوارد الاقوال على محل واحد وتحقيق المقام ان الجعل قسمان بسيط وهو الذى يتعدى الى مفعول واحد نحو وجعل الظلمات والنور ومركب وهو الذى يتعدى الى مفعولين وهو قسمان احدهما ان يكون الحمل بين مفعوليه صحيحا مفيدا نحو جعل الله الانسان موجودا والثانى ان يكون غير مفيد نحو جعل الله الانسان انسانا والاولان ثابتان لجميع الماهيات بسيطة كانت او مركبة عند المحققين وعليه يحمل قول المثبت على الاطلاق والمنفى عندهم انما هو الجعل بالمعنى الثالث وعليه يحمل قول الثانى على الاطلاق واما القول المفصل فلا يمكن فيه التأويل ولا وجه له فى ذوق المحققين وقد شرب هذا المشرب الهنيء من منبع الزورآء عند باب مدينة العلم تابعه وان قال ان العلة للشئ بالحقيقة ما يكون سبب النفس ذلك الشئ فان ما هو علة لظهوره مثلا فليس بالحقيقة علة له بل لوصف من اوصافه وهو ظاهر وكون الماهيات غير مجعولة بمعنى ان كون الانسان انسانا مثلا غير محتاج الى الفاعل لا ينافى ما ذكرناه اذ نعنى به انها بذواتها اثر للفاعل وبعد ذلك لا يحتاج الى تأثير آخر فى كونها هى ونفى الاحتياج اللاحق لا ينافى الاحتياج السابق انتهى وانما كانت مجعولة لانه يستحيل كونها ليست بافاضة مفيض فى العلم واختراعه والازم ان تكون حادثة بالحدوث الذاتى هذا خلف نعم ليس اختراعها فى العلم الازلى كاختراع الصور الذهنية التى لنا اذا اردنا اظهار امر لم يكن ليلزم تأخرها عن الحق تأخرا دهريا بل علمه تعالى ذاته بذاته يستلزمها من غير تأخرها عنه تعالى فالحاصل انها ازلية الثبوت فى العلم والازم الجهل ومتأخرة عنه تعالى تأخرا ذاتيا لامكانها الذاتى لا زمانيا ودهريا كذا ذكره شيخنا الفاضل الشيخ ابراهيم الحلبى المصرى فى رسالته التى عملها فى القضاء والقدر والحدوث والقدم والجبر والاختيار فى سنة سبع وخمسين ومائة والف فى القسطنطينية المحروسة (قال السيد الشريف فى تعريفاته) الاعيان الثابتة هى

حقائق الممكنات فى علم الحق تعالى وهى صور حقائق الاسماء الالهية فى الحضرة العلمية لاتاخرلها عن الحق الابالذات لا بالزمان فهى ازلية ابدية والمعنى بالاضافة التأخر بحسب الذات لاغير وقال فيها ايضا الفيض الاقدس هو عبارة عن التجلى الحبى الذاتى الموجب لوجود الاشياء واستعداداتها فى الحضرة العلمية ثم العينية كما قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف الحديث الفيض المقدس عبارة عن التجليات الاسمائية الموجبة لظهور ما تقتضيه استعدادات تلك الاعيان فى الخارج فالفيض المقدس مرتب على الفيض الاقدس فبالاول تحصيل الاعيان الثابتة واستعداداتها الاصلية فى العلم وبالثانى تحصيل تلك الاعيان فى الخارج مع لوازمها وتوابعها انتهى كلامه قدس سره (القضاء والقدر) القضاء اما بالمد اوبالقصر وله معان كثيرة فى اللغة منها الاداء والفراغ والفصل والامضاء والابرام والخلق والانهاء والموت والامانة واحكام العمل والانفاذ والايجاب واتمام الوطر وبلوغه وغير ذلك وعند اهل الشرع قطع الخصومة اوقول ملزم صدر عن ولاية عامة وقيل هو موضوع للقدر المشترك بينهما وهو انقطاع الشئ واتمامه واما القدر بفتح الدال وتسكن وهو تبيين كمية الشئ والتقدير والحكم واما معناهما اصطلاحا ففيه اقوال القول الاول للاشعرى وجمهور اهل السنة وهو ان القضاء ارادته تعالى الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهى عليه فيما لايزال والقدر ايجاده اياها على قدر مخصوص فى ذواتها وصفاتها وافعالها واحوالها وازمنتها واسبابها العادية القول الثانى للصوفية وهو ان القضاء عبارة عن الفيض الاقدس الذى به حصلت الاعيان الثابتة واستعداداتها الاصلية فى العلم الازلى والقدر عبارة عن الفيض المقدس الذى به حصلت تلك الاعيان فى الخارج بلوازمها ولواحقها وبيانه اجمالا ان الذات العلية من حيث هى هى ليست متعلقة بشئ من الاشياء لاستغنائها التام وفوق التمام واما اسماؤها النسبية فما كان منها بذاته طالبا للبطون فهو ايضا لاتعلق له بشئ من الاشياء ولا يتعلق به ايضا ادراك مدرك ولاعلم عالم سوى العلوم الازلية وهى الاسماء التى استأثرت الذات بعلمها واما الظاهر منها فمنه مالا يتعلق بشئ من الاشياء ايضا كالحى ومنها ما يتعلق بشئ من الاشياء كالعالم المتعلق بالمعلوم والقادر بالمقدور ثم ان لهذه الاسماء الالهية صورا فى العلم الازلى لانه عالم بذاته لذاته واسمائه وصفاته وتلك الصور من حيث انها عين الذات المتجلية بتعين خاص ونسبة معينة تسمى عندهم بالاعيان الثابتة كلية كانت وتسمى ماهيات وحقائق اوجزئية وتسمى هويات ثم ان للاعيان الثابتة اعتبارين احدهما اعتبار انها صور الاسماء والاخر اعتبار انها حقائق الاعيان الخارجية فهى بالاعتبار الاول كالابدان للارواح وبالاعتبار الثانى كالارواح للابدان وللاسماء ايضا

اعتباران احدهما اعتبار كثرتها والثانى وحدة الذات المسماة بها فباعتبار كثرتها محتاجة الى الفيض من الحضرة الالهية الجامعة لها وقابلة له وباعتبار وحدة الذات الموصوفة بالصفات مفيضة على صورها وهى الاعيان الثابتة وكذلك الاعيان الثابتة مستفيضة من الاسماء ومفيضة على الاعيان الخارجية القول الثالث ما اختاره المحقق صدر الدين الشيرازى فى رسالته التى سماها اثبات البارى وهو ان القضاء اقتضاؤه تعالى فى الازل لما سيكون من الاشياء على وجوه معينة مخصوصة منطبقة على ماهى عليه فى الوجود والقدر حصول الاشياء فى الكون على وفق ما فى القضاء القول الرابع ما ذكره الامام الرازى فى شرح النمط السابع من الاشارات ونصها الواجب يجب ان يكون عالما بكل شئ لان كل شئ لازم عنه بوسط اوغير وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الاول تأديا واجبا اذ كان ما لايجب لايكون انتهى فقال الامام القضاء هو المعلول الاول لان القضاء هو الامر الواحد الذى يترتب عليه سائر التفاصيل والمعلول الاول كذلك واما القدر فهو سائر المعلولات الصادرة طولا وعرضا لانها بالنسبة الى المعلول الاول تجرى مجرى تفصيله الجملة القول الخامس للمحقق الطوسى ذكره فى هذا الموضع من شرح الاشارات فقال لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التى لانهاية لها حاصلة من حيث هى معقولة فى العالم العقلى بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة فى المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ المادة غير متأتية لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهى مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ماقبلها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطف حكمته زمانا مستمر التجدد وغير مستقر الاتصال تخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فتصير الصور فى جميع ذلك الزمان موجودة فى موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء فى التنزيل من قوله عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وماننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية ومامعها موجودة فى القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية ومامعها موجودة فيهما مرتين القول السادس لجمهور الحكماء وهو ان قضاءه تعالى علمه بما ينبغى ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التى هى مبدأ فيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها وقدرة خروجها الى الوجود العينى باسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء القول السابع لبعض الحكماء وهو ان قضاءه تعالى علمه الاجمالى وقدره على التفصيل

القول الثامن ما ذكره ابو البقاء فى الكليات وهو ان القضاء ثبوت صور جميع الاشياء
فى العلم الاعلى على الوجه الكلى وهو الذى تسميه الحكماء بالعقل الاول والقدر حصول
صور جميع الموجودات فى اللوح المحفوظ على الوجه التفصيلى وهو الذى تسميه الحكماء
بالنفس الكلية القول التاسع ما اختاره صاحب القبسات وهو كلام طويل جدا
فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع الى كتابه المذكور والى الرسالة المنقولة عنها هذه الاقوال
وهى الرسالة التى الفها شيخنا الفاضل الشيخ ابراهيم الحلبى المصرى فى الحدوث
والقدم والقضاء والقدر وافعال العباد وما يتعلق بالتكليف سنة سبع وخمسين ومائة
والف واعلم ان كل شئ مما فى العالم العنصرى اى من البسائط التى هى العناصر الاربعة
والمركبات التى هى المعادن والنبات والحيوان واشخاص كل نوع منها فى صغرها
وكبرها مصور فى الفلك اى منقوش فى كل فلك على نحو ما وجد ههنا اى فى عالم
الحس بجميع هيئاته اى الجسمانية والنفسانية من دقيق وجليل وكل انسان وكذلك
كل حيوان وغيره منقوش فى جميع احواله وحركاته وسكناته وما وجد وما سيوجد
وفى اكثر النسخ وما سيجد وبالجملة جميع ما يصدر عن كل شخص اذ الافلاك ابدعت
منقوشة بجميع الكائنات لا تغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصتها وضبطتها على
ما قال تعالى وكل شئ فعلوه فى الزبر وكل صغير وكبير مستطر وتلك النقوش موجودة
فى سطوحها المحدبة والمقعرة على التناسب والترتيب الموجود ههنا وليست على
ما يحس بالبصر لتنفيف الافلاك بل على ما يليق بحال الافلاك فما امكن نقشه
فهو منقوش كصورة الانسان والفيل والبعوضة وغيرها من الانواع وكذا شكله
وتخطيطه ومقداره وما لا يمكن نقشه كالروائح والطعوم والالوان وامثالها
من الحركات والسكنات فهى منقوشة على وجه آخر كالكتابة حول كل شخص مصور
على ما هو عليه من الصغر والكبر والنشور والنمو والتوالد والتناسل وغيره من اول
نشوه الى آخر امره وبهذا يرى الشئ الواحد فى النوم على هيئات مختلفة واحوال شتى
من اول امره الى آخر عهده بحسب الاوقات على الترتيب الزمانى كما هو عليه (من شرح
حكمة الاشراق للعلامة الشيرازى بعد ذكر مقام كن قريبا الى الاواخر حرره الفقير
محمد الراغب الوزير) قضاء حكم اجماليست باحوال موجودات مثل حكم من يموت هو
انسان وقدر تفصيل اين حكمست بتعيين اسباب وازمنه بحسب قابليات مثل حكم
يموت زيد در فلان روز بفلان مرض وقضا تابع علم ازليست بموجودات واين علم تابع
علمست باعيان ثابته وقدر تابع علمست باحوال اعيان ثابته واين علم تابع اعيان
ثابته است داود قيصرى در شرح فصوص كويد * الاعيان ليست مجعولة بجعل
الجاعل ليتوجه الايراد بان يقال لم جعل عين المهدى مقتضية للاهتداء وعين الضال
مقتضية للضلال كما لا يتوجه ان يقال لم جعل عين الكلب كلبا نجس العين وعين

الانسان انسانا طاهرا بل الاعيان صور الاسماء الالهية ومظاهرها فى العلم
بل عين الاسماء والصفات القائمة بالذات القديمة بل عين الذات من حيث الحقيقة
فهى الثابتة ازلا وابدا لا يتعلق الجعل والايجاد بها كما لا يتطرق العدم والفناء اليها
وصباغ كرباس را كرباس نميسازد ورنك را رنك نميسازد بلكه كرباس را رنكين
ميسازد وخداى تعالى هم ذات را ذات نميسازد ووجود را وجود نميسازد بلكه ذات را
موجود ميسازد شيخ ابو على وقتى كه آلو ميخورد ومعنى الماهيات ليست مجعولة
بجعل الجاعل پرسيدند در جواب فرمود كه جاعل آلو را آلو نميسازد بلكه
آلو را موجود ميسازد ونبى خادم قضاست چنانچه طبيب خادم طبيعتست
اكر موافق قضاء نباشد چكونه راه نمايد ليس لك من الامر شئ انك لا تهدى
من احببت وتطبيق قضا يا ثبوت آنست كه امر ونهى هم از قضاست وثواب
وعقاب خاصيت فعل ونيت ماست فعل ونيت نيك مقتضى بهشت است
وفعل ونيت بد مقتضى دوزخ چنانچه سقمونيا مسهل وزهر قاتلست
از (شرح ديوان على كرم الله وجهه للقاضى مير حسين) مراتب
الموجودات فى الموجودية بحسب التقسيم العقلى ثلاث ادناها الموجود بالغير الذى
يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظرت
الى ذاته مع قطع النظر عن موجده امكن فى نفس الامر انفكاك الوجود عنه
فلا شبهة فى انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن
وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود
هو غيره اى الذى تقتضى ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود
عنه فهذا الموجود له وجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته
لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور محال والتصور ممكن وهذا حال
واجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود
عينه اى الذى وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن
تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال وهذا حال
واجب الوجود على مذهب الحكماء وان اردت مزيد توضيح لما صورناه فاستوضح
الحال مما نورده فى هذا المثال وهو ان مراتب المضئ فى كونه مضيئا ثلاث ايضا
الاولى المضئ بالغير اى الذى استفاد الضوء من غيره كوجه الارض الذى استضاء
بمقابلة الشمس فههنا مضئ وضوء يغايره وشئ ثالث افاد الضوء الثانية المضئ
بالذات بضوء هو غيره اى الذى يقتضى ذاته الضوء اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه
عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاؤه الضوء فهذا المضئ له ذات وضوء يغاير ذاته
الثالثة المضئ بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس فانه مضئ بذاته لا بضوء زائد

على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور فى كون الشئ مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضيء مع ان المضيء كما يتبادر اليه الاوهام العامية ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذى يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضيء فى اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا ذلك الضوء مضيء بذاته لم نرد به انه قائم به ضوء آخر وصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا لكل واحد من المضيء بغيره والمضيء بذاته بضوء هو غيره اعنى الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء لنفسه بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته بل الظهور فى الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لا خفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على حسب قابليته (شرح هداية الحكمة للقاضى ميرحسين الميبدى) للوضع عند اهل العربية معنيان احدهما جعل الشئ بازآء شئ ليدل عليه بنفسه وهو المعنى الاخص المتبادر منه عند الاطلاق المعتبر فى اصطلاحاتهم من الدلالات الثلاث والترادف والاشتراك وغيرها الفارق بين الحقائق والمجازات وثانيهما جعل الشئ بازآء المعنى ليدل عليه ولو بمعونة القرينة وهو المعنى الاعم الشامل للحقيقة والمجاز وينقسم كل من المعنيين الى وضع العين للعين كما فى المفردات والى وضع الاجزاء للاجزاء كما فى المركبات وايضا ينقسم الى الوضع الشخصى وهو وضع الشئ الملحوظ بخصوصه للمعنى النوعى كوضع الانسان للحيوان الناطق ووضع الحروف لمعانيها والى الوضع النوعى وهو وضع الشئ الملحوظ مع اشياء اخر بوجه عام كوضع المشتقات والمركبات والمجازات وايضا ينقسم الى الوضع الخاص للموضوع له الخاص كوضع الاعلام الشخصية والى الوضع العام للموضوع له العام كوضع اسماء الاجناس والى الوضع العام للموضوع له الخاص كوضع الحروف والضمائر واسماء الاشارات والموصولات والمشتقات والمركبات والمجازات (من حاشية ميرابى الفتح على شرح التهذيب للدوانى) معنى الملاحظة فى المشتق ان يلاحظ اسم الفاعل الثلاثى المجرد والمزيد فيه والرباعى المجرد والمزيد فيه بوجه عام اى من غير تعيين لفظ ويوضع بازآئه ذات متصفة بمبدأ الاشتقاق وهو المصدر وكذا حكم سائر المشتقات ومعنى الملاحظة فى المركب ان يلاحظ لفظ المركب التام ولفظ المركب الناقص بوجه عام اى من غير تعيين ويوضع بازاء معنى مركب ومعنى الملاحظة فى المجازات ان يلاحظ لفظ المجاز المفرد ولفظ المجاز المركب بوجه عام اى من غير تعيين لفظ المجاز ويوضع بازآء معنى مناسب للمعنى الموضوع له منه انتهى (ابجد) عبارة عن ثمانى كلمات مشهورة مفتتحة بهذه الكلمة جمع فيها جميع حروف الهجاء على اللغة العربية بلا تكرير وقد جرت العادة بتعليمها المبتدئين بعد ما علموهم حروف الهجاء مفرداتها ومركباتها الثنائية على نظم وترتيب مألوف للطباع منشط لهم على اخذه وضبطه والسر فى ذلك على الظاهر

هو الاشعار للمبتدى بعد تعلمه المفردات والثنائيات المنتظمة ان فى الكلام تركيبات ثلاثية ورباعية ايضا غير منتظمة على نظام مألوف ليستأنس بوقوع المخالفات ايضا فيتيسر له الشروع فى تعلم مطلق الكلام وفيه سر آخر هو ايناسهم بالفاظ مستعملة فى معنى من المعانى بعد توحشهم من تركيبات مهملة هجائية يؤيده ماذكروا لها من المعانى هو ان ابجد بمعنى اخذ وهوز بمعنى ركب وحطى بمعنى وقف وكلمن بمعنى صار متكلما وسعفص بمعنى اسرع فى التعلم وقرشت بمعنى اخذه بالقلب وثخذ بمعنى حفظ وضظغ بمعنى اتم فيكون كلها على صيغة الماضى من الثلاثى اوالرباعى فمعنى المجموع على ترتيبها يصير بالفارسيه پيدا كرديد ر پيوست واقف شد سخن كوى شد زود بياموخت دردل كرفت نكاه داشت تمام كرد * وعلى هذا لا يخفى امكان اعتبار فائدة اخرى ايضا فيها هى تأليفهم بالمعانى المربوطة بعضها ببعض بنوع خاص من الارتباط ليستنبط منها الذكى المتعلم اذا عرفها ان الاهم له اللائق بشأنه فى حال التعلم ما يفهم منها من الاخذ والتركيب والوقوف على المقصود وتكرار التكلم والاسراع فى التعلم والاقبال اليه بالقلب والحفظ فيه والقيام بحقه من الاتمام والدليل على قدم وضعها ما ذكره صاحب القاموس بقوله وابجد الى قرشت وكلمن رئيسهم ملوك مدين وضعوا الكتابة العربية على عدد حروف اسمائهم هلكوا يوم الظلة فقالت ابنة كلمن (شعر)

كلمن هدم ركنى * هلكه وسط المحله * سيد القوم اتاه الحتف نارا وسط ظله
جعلت نار عليهم * دارهم كالمضمحله

ثم وجدوا بعدهم ثخذ ضظغ فسموها الروادف انتهى ولا يخفى غرابته من وجوه شتى ظاهرة على المتأمل ويوم الظلة هو يوم احتراق اصحاب الايكة بنار امطرت عليهم من سحابة بدعوة شعيب عليه السلام على طبق ما اقترحوه بقولهم فاسقط علينا كسفا من السماء ويدل ايضا على قدمها مع اشتمالها على بعض الاسرار والاشارات ماروى عن محمد بن على الباقر قال لما ولد عيسى ابن مريم عليه السلام كان وهو ابن يوم كانه ابن شهرين فلما كان ابن سبعة اشهر اخذت والدته بيده وجاءت به الى الكتاب واقعدته بين يدى المؤدب فقال المؤدب لعيسى عليه السلام قل ابجد فرفع عيسى عليه السلام رأسه فقال هل تدرى ما ابجد فعلاه بالدرة ليضربه فقال يا مؤدب لا تضربنى ان كنت تدرى والا فاسألنى حتى افسر لك قال فسره لى فقال عيسى عليه السلام الالف آلاء الله والباء بهجة الله والجيم جمال الله والدال دين الله هوز الهاء هول جهنم والواو ويل لاهل النار والزاى زفير جهنم حطى حطت الخطايا عن المستغفرين كلمن كلمات الله لا مبدل لكلماته سعفص صاع بصاع والجزاء بالجزاء قرشت قرشهم فحشرهم فقال المؤدب خذى ايتها المرأة

بيدانك فقد علم ولا حاجة له فى المؤدب ومما يدل ايضا على ان ابجد مما وضع فى قديم
الزمان سواء فرض انه من الله تعالى اومن المخلوقين ما فرعوا عليه من قديم الايام
من الحساب المشهور بالجمل بضم الجيم وفتح الميم المشددة والمخففة ومن لطائف
الاتفاقات المساعدة لهذا المطلوب ان جميع حروف الهجاء المجموعة فيه ثمانية
وعشرون حرفا فجعلوا سبعة وعشرين منها لاصول مراتب الاعداد من الاحاد
والعشرات والمئات وواحدا للالف فلم يحتاجوا معها الى ضم شئ آخر اليها اصلا فضلا
عن تكرارها كما احتيج فى ارقام حساب اهل الهند الى ضم علامة صفر فى عشراتهم
وصفرين فى مئاتهم وثلاثة فى آحاد الالوف وهكذا فيحصل المقصود فى جميع المراتب
من نفس هذه الحروف بالافراد والتركيب والتقديم والتأخير كما هو المقرر المشهور
فى حساب اهل النجوم فى بلادنا والدليل على ان اعتبار هذا الحساب من قديم
الايام ما نقله المفسرون عن بعض الاكابر فى تفسير المقطعات القرءآنية ان كل حرف منها
يدل على مدة قوم وآجال آخرين حتى نقلوا عن اليهود انهم بعد سماع مفتتح سورة
البقرة توهموا انه اشارة الى ان مدة بقاء شريعة محمد صلى الله عليه وسلم احدى وسبعون
سنة عدد مجموع الالف واللام والميم فلما قرأ عليهم سائر الفواتح ارتفعت الشبهة عنهم
وايضا يدل عليه ما روى ان ابا القاسم بن روح الله قدس سره قال فى جواب رجل
سأله عن معنى قول العباس رضى الله عنه للنبى صلى الله عليه وسلم ان عمك
ابا طالب قد اَسْلَمَ بِحِسَابِ الْجُمَلِ وعقد بيده ثلاثا وستين عنى بذلك اِلٰهٌ اَحَدٌ جَوَادٌ
وتفسير ذلك ان الالف واحد واللام ثلاثون والهاء خمسة والالف واحد والحاء
ثمانية والدال اربعة والجيم ثلاثة والواو ستة والالف واحد والدال اربعة فذلك
ثلاثة وستون انتهى فحاصل هذا المعنى ومؤدى هذا التفسير على الظاهر ان قوله
وعقد بيده الخ عطف تفسيرى لقوله قد اسلم بحساب الجمل والمراد منهما ان ابا طالب
اخبر عن اسلامه باشارة حسابية يفهم اهل الخبرة منها انه اقر بامهات ايمانه وصفاته
التى يمكن ان يرجع اليها البواقى فظهر مما تلوناه عليك ان حساب الجمل معمول عليه
من قديم الايام وقد تصرف المتأخرون فيه تصرفات لطيفة منها التعبير عن الحروف
بايراد لفظ يدل بنفسه او باعتبار معناه اللغوى او الاصطلاحى بنوع من انواع
الدلالات على عددها باعتبار هذا الحساب كما جرت العادة فى المُعَمَّيَات ان يعبر
مثلا عن اللام بالشهر باعتبار موافقة عددها بهذا الحساب لايامه وعن غين ضظغ
بالعندليب باعتبار ان اسمه بالفارسية هزار وبالعكس ومن هذا القبيل ما قيل غفلة
عن حدوث امثال هذه الاصطلاحات فى معنى طه انه يجوز ان يكون المراد به يا بدر
خطابا للنبى صلى الله عليه وسلم باعتبار ان عدد مجموع الطاء والهاء اربعة عشر
وفى عددها يصير الهلال بدرا من الشهر ومنها ضبط التواريخ على وجه يمكن فيه رعاية

زُبُر وبَيِّنات

امور متناسبة تلذ وتنشط منها الاسماع والقلوب ويسهل بها الضبط والحفظ
كما هو المعمول فى هذه الازمان ومنها تخصيص الحساب المشهور باسم الزبر واستخراج
نوع آخر منه يسمى بالبينات وتوضيحه ان لكل من الالف والباء والجيم مثلا اذا اعتبرت
اسماؤها اعتبارين الاول اعتبار اول الاسماء المطابق للمسميات فيكون بهذا
الاعتبار عدد الالف واحدا والباء اثنين والجيم ثلاثة وهكذا الثانى اعتبار تتمة
الاسماء فيكون بهذا الاعتبار عدد الالف مائة وعشرة عدد مجموع مسمى اللام والفاء
وعدد الباء واحد عدد مسمى الالف وعدد الجيم خمسين مجموع مسمى الياء والميم
فيقال للحساب الاول حساب الزبر وللحساب الثانى حساب البينات ووجه التسمية
فى الاول ظاهر وفى الثانى يمكن ان تكون مناسبة تقابلهما فى لفظ القرءآن فبعض
الحروف يكون زبره اكثر من بيناته فى الحساب ككل من حروف قرشت وبعضها
بالعكس ككل من حروف كلمن وبعضها متساوى الزبر والبينات كما اتفق فى خصوص
سين سعفص ويتفرع على هذين الاعتبارين لطائف كثيرة يتفطن بها الاذكياء
من جملتها اتفاق مطابقة عدد بينات لفظ محمد لعدد زبر لفظ اسلام وعدد بينات لفظ
على لعدد زبر لفظ ايمان نظمه الفاضل جلال الدين الدوانى فى سلك رباعياته المشروحة
بقوله (رباعى) خورشيد كمال ست نبى ماه ولى * اسلام محمد ست وايمان على * كر بينتى
برين سخن ميطلبى * بنكر كه زبينات اسماست جلى * فهذه كلها اعتبارات
اصطلاحية معظم فوائدها انما هو ما ذكرناه لكن قوما من المتصوفة بناء على ما تخيلوا
من ان مراتب الاعداد منطبقة على مراتب العوالم وانها مرءآة لحقائق الاشياء حتى
لو وفق احد للاطلاع على جميع خواصها واحوالها انكشف له احوال الموجودات
حتى الحوادث الماضية والآتية كانهم اعتقدوا ان لامثال ما نقل عن بعض المغاربة
من هذا الباب مثل استنباطه من قوله تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها وقوع
زلزلة عظيمة فى سنة اثنتين وسبعمائة وكان الامر كذلك اصلا فى نفس الامر فصرفوا
اعمارهم فى تلك الخيالات فاجروا انواع الحساب المذكور فى اسماء الله تعالى بل فى سائر
الاسماء والالفاظ وادعوا ان ذلك باب عظيم الفوائد فى الاستنباطات وتحصيل المطالب
فاخترعوا طرقا فى وضع تلك الاسماء فى الالواح بهذا الحساب ووضعوا قواعد غريبة
من التكسير الصغير والكبير والمكسر وتقسيم الحروف على حسب الطبائع الى النارى
والهوائى والمائى والارضى واسقاط بعض منها فى الحساب واثبات آخر منها وغير ذلك
مما لا طائل تحته ثم ادعوا لمن يميل طبعه الى استماع امثال تلك الامور طمعا
فى الاحتيال الى كسب المراتب ان لامثال الالواح المقسومة بالمربعات الموضوعة فيها
هذه الاسماء على هذه الاصول الموضوعة آثارا غريبة واحكاما عجيبة يترتب بعضها
على اصل وضعها فيها وبعضها على وقتها فى امكنة مخصوصة وبعضها على تعويذها

بربطها اوتعليقها على عضو معين مرعية فى جميعها الساعات الموافقة لخصوص
المطالب باعتبار اوضاع البروج والكواكب واثبتوا ايضا بتكرار كل من هذه الاسماء
بعنوان الذكر والورد والمداومة على عدده المخصوص به المستنبط من تلك الاصول
خصوصا مع رعاية امور اخر منها موافقته فى الحساب لاسم الذاكر والمذكور فوائد
عظيمة وخصائص جليلة وطائفة اخرى من المحتالين اضافوا الى تلك الدعاوى اباطيل
اخرى يكاد لا يخفى بطلانها على جهال العوام ايضا منها ادعاؤهم معرفة الغالب
والمغلوب من شخصين متعارضين بحساب اسمائهما وطرح عدد مخصوص
من كل منهما مرة او مرات حتى يبقى عدد اقل منه ثم النظر فى جداول اخترعوا لذلك
والحكم بان ايا منهما هو الغالب وغفلوا او تغافلوا عن ان هذا الحكم بهذا الحساب
مستلزم لدوام غالبية احد المسميين على الاخر فى جميع الاشخاص والاحوال
والازمان مع انه باطل بالتجربة بالضرورة واعجب من جميع ما ذكرنا جراءة بعض
من هذه الطوائف بنسبة بعض من هذه الدعاوى تأييدا لصحته وترويجا له وجلبا
لقلوب قوم الى بعض الائمة من اهل البيت مع انه ليس فى كتب خواص شيعتهم
ومشايخ طريقتهم الذين شأنهم تتبع اخبارهم واقتفاء آثارهم شئ من ذلك نسأل الله
التوفيق والهداية ونعوذ به من خذلان الغواية (الى هنا من لسان الخواص
لرضى الدين القزوينى ملخصا باسقاط بعض الزوائد (حساب الغالب والمغلوب)
ومن الناس طوائف يضعون قوانين لاستخراج الغيب ليست من الطور الاول
الذى هو من مدارك النفس الروحانية ولا من الحدس المبنى على تأثيرات النجوم
كما زعمه بطليموس ولا من الظن والتخمين الذى يحاول عليه العرافون وانما هى
مغاليط يجعلونها كالمصايد لاهل العقول المستضعفة ولست اذكر من ذلك الا ما ذكره
المصنفون وولع به الخواص فمن تلك القوانين الحساب الذى يسمونه حساب النيم
وهو مذكور فى آخر كتاب السياسة المنسوب لارسطو يعرف به الغالب من المغلوب
فى المتحاربين من الملوك وهو ان تحسب الحروف التى فى اسم احدهما بحساب الجمل
المصطلح عليه فى حروف ابجد من الواحد الى الالف احادا وعشرات ومئين والوفا فاذا
حسبت الاسم وتحصل لك منه عدد فاحسب الاسم الاخر كذلك ثم اطرح من كل
واحد منهما تسعة تسعة واحفظ بقية هذا وبقية هذا ثم انظر بين العددين الباقيين
من حساب الاسمين فان كانا مختلفين فى الكمية وكانا معا زوجين او فردين فصاحب
الاقل منهما هو الغالب وان كان احدهما زوجا والاخر فردا فصاحب الاكثر
هو الغالب وان كانا متساويين وهما معا زوجان فالمطلوب هو الغالب وان كانا معا
فردين فالطالب هو الغالب ونقل هنالك بيتين اشتهرا بين الناس وهما

ارى الزوج والافراد يسمو اقلها * واكثرها عند التخالف غالب

ويغلب مطلوب اذا الزوج يستوى * وعند استواء الفرد يغلب طالب

ثم وضعوا لمعرفة ما يبقى من الحروف بعد طرحها بتسعة قانونا معروفا عندهم مبتدئا
من اول حروف ابجد الى آخرها وصارت تسع كلمات نهاية عدد الاحاد وهى ايقغ * بكر
* جلش * دمت * هنث * وصخ * زعذ * حفظ * طضظ * مرتبة على توالى الاعداد
ولكل كلمة منها عددها الذى هى فى مرتبته فالواحد لكلمة ايقغ والاثنان لكلمة بكر
والثلاثة لكلمة جلش وكذلك الى التسعة التى هى طضظ فتكون لها التسعة
فاذا ارادوا طرح الاسم بتسعة نظروا الى كل حرف منه فى اى كلمة هى من هذه
الكلمات واخذوا عددها مكانه ثم يجمعون الاعداد التى يأخذونها بدلا من حروف
الاسم فان كانت زائدة على التسعة اخذوا ما فضل عنها والا اخذوها ثم يفعلون
كذلك بالاسم الاخر وينظرون بين الخارجين كما قدمناه وهذا غير مستند الى برهان
ولا تحقيق والكتاب الذى وجد فيه حساب النيم غير معزو الى ارسطو عند المحققين
لما فيه من الاراء البعيدة عن التحقيق والبرهان يشهد بذلك فتصفحه ان كنت من
اهل الرسوخ انتهى ملخصا من مقدمة تاريخ العبر لابن خلدون (وقفت بالمشرق
على ملحمة منسوبة لابن العربى الحاتمى رضى الله عنه فى كلام طويل شبه الالغاز
لا يعلم تأويله الا الله تتخلله اوفاق عددية ورموز ملغوزة واشكال حيوانات تامة
ورؤس منقطعة وتماثيل من حيوانين غريبين وفى آخرها قصيدة على روى اللام
والغالب انها كلها غير صحيحة لانها لم تبن على اصل علمى من نجامة وغيرها من المقدمة
المذكورة (اصل كتاب الجفر) وقد يستندون فى حدثان الدول على الخصوص
الى كتاب الجفر ويزعمون ان فيه علم ذلك كله من طريق الاثار والنجوم لا يزيدون
على ذلك ولا يعرفون اصل ذلك ولا مستنده واعلم ان كتاب الجفر كان اصله ان هارون
بن سعيد العجلى وهو رأس الزيدية كان له كتاب يرويه عن جعفر الصادق وفيه علم ما سيقع
لاهل البيت على العموم ولبعض الاشخاص منهم على الخصوص وقع ذلك لجعفر
الصادق ونظرائه من رجالاتهم على طريق الكرامة والكشف الذى يقع لمثلهم
من الاولياء وكان مكتوبا عند جعفر فى جلد ثور صغير فرواه عنه هارون العجلى وكتبه
وسماه باسم الجلد الذى كتب منه لان الجفر فى اللغة هو الثور الصغير وصار هذا
الاسم علما لهذا الكتاب عندهم وكان فيه من تفسير القرآن وما فى باطنه من المعانى
غرائب مروية عن جعفر الصادق وهذا الكتاب لم تتصل روايته ولا عرف عينه
وانما تطاير منه شوارد من الكلمات لا يصحبها دليل ولو صح السند الى جعفر الصادق
لكان فيه نعم المستند من نفسه او من رجال قومه فهم اهل الكرامات وقد صح
عنه انه كان يحذر بعض قرابته بوقائع تكون لهم فتصح كما يقول وقد حذر يحيى ابن عمه
زيدا من مصرعه وعصاه فخرج وقتل بالجوزجان كما هو معروف (من المقدمة

المذكورة (فى صحة علم الرمل وعدم صحته) ومن هؤلاء يعنى من الذين يدعون مدارك الغيب قوم استنبطوا الاستخراج الغيب وتعرف الكائنات صناعة سموها خط الرمل ومحصول هذه الصناعة انهم صيروا من النقط اشكالا ذات اربع مراتب تختلف باختلاف مراتبها فى الزوجية والفردية واستوآئها فيهما فكانت ستة عشر شكلا ميزوها كلها باسمائها ونوعوها الى سعود ونحوس شأن الكواكب وجعلوا لها ستة عشر بيتا كانها البروج الاثناعشر التى للفلك والاوتاد الاربعة وجعلوا لكل شكل بيتا وحظوظا ودلالة على صنف من عالم العناصر يختص به واستنبطوا من ذلك فنا حازوا به فن النجامة ونوع قضائه الا ان احكام النجامة مستندة الى اوضاع طبيعية وآثار فلكية وهذه انما مستندها اوضاع تحكمية واهوآء اتفاقية ولا دليل يقوم على شئ منها وانتحل هذه الصناعة كثير من البطالين للمعاش فى المدن وصنفوا فيها التصانيف المحصلة لقواعدها واصولها كما فعله الزناتى منهم وغيره وهم يزعمون ان اصل ذلك من النبوات القديمة فى العالم وربما نسبوها الى دانيال او ادريس عليهما السلام ويحتجون لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم كان نبى يخط فمن وافق خطه فذاك وليس فى الحديث دليل على مشروعية خط الرمل كما يزعمونه لان معنى الحديث كان نبى يخط فيأتيه الوحى عند ذلك الخط ولا استحالة ان يكون ذلك عادة لبعض الانبياء عليهم السلام لانهم متفاوتون فى ادراك الوحى ومعنى فمن وافق خطه ذلك النبى فهو ذاك اى فهو صحيح من بين الخط بما عضده من الوحى لذلك النبى الذى كان عادته ان يأتيه الوحى عند الخط واما اخذ ذلك عن الخط مجردا من غير موافقة وحى فلا صحة فيه وهذا معنى الحديث والله اعلم من مقدمة ابن خلدون المذكورة (النسب الاربع الواقعة بين الكليين) اعلم انه لابد وان يتحقق بين كل كليين احدى النسب الاربع التباين الكلى والتساوى والعموم المطلق والعموم من وجه لانه اما ان لا يصدق شئ منهما على شئ من افراد الاخر او يصدق فعلى الاول فهما متباينان كالانسان والحجر وعلى الثانى فاما ان لا يكون بينهما صدق كلى من جانب اصلا او يكون فعلى الاول فهما اعم واخص من وجه كالحيوان والابيض وعلى الثانى فاما ان يكون الصدق الكلى من الجانبين او من جانب واحد فعلى الاول فهما متساويان كالانسان والناطق وعلى الثانى فاعم واخص مطلقا كالحيوان والانسان فمرجع التساوى الى موجبتين كليتين نحو كل انسان ناطق وكل ناطق انسان ومرجع التباين الى سالبتين كليتين نحو لا شئ من الانسان بحجر ولا شئ من الحجر بانسان ومرجع العموم والخصوص مطلقا الى موجبة كلية موضوعها الاخص ومحمولها الاعم وسالبة جزئية موضوعها الاعم ومحمولها الاخص نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان ليس بانسان ومرجع العموم من وجه الى موجبة جزئية

وسالبتين جزئيتين نحو بعض الحيوان ابيض وبعض الحيوان ليس بابيض وبعض الابيض ليس بحيوان عبدالله بردوى (قال المحقق التفتازانى) فى شرح المقاصد فى البحث السادس من ابحاث الوجود والعدم عند تحقيق معنى الحمل ولا يشترط فى صحة الحكم المطابقة لما فى الاعيان اذ قد لا يوجد فيها الطرفان ولا تكفى المطابقة لما فى الاذهان اذ قد يرتسم فيها الكواذب بل المعتبر المطابقة لما فى نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج اى خارج ذات المدرك والمخبر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا فى نفسه او ليس كذا اى فى حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشان والشئ وبالنفس الذات فان قيل كيف يتصور هذا فيما لا ذات له ولا شيئية فى الاعيان كالمعدومات سيما الممتنعات الجواب اجمالا انا نعلم قطعا ان قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما فى نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم نعلم كيفية تلك المطابقة ولم نتمكن من تمحيض العبارة فيها وتفصيلا ان المطابقة اضافة يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل ولا اخفاء فى ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سوآء كانا من الموجودات او المعدومات يجد بينهما بحسب كل زمان نسبة ايجابية او سلبية تقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك والمخبر هى المراد بالواقع وما فى نفس الامر وبالخارج ايضا عند من يجعله اعم مما فى الاعيان على ما بينا فصحة هذه النسبة تكون بمعنى انها الواقع وما فى نفس الامر وصحة النسبة المعقولة او الملفوظة من زيد او عمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين تكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة على وفقها فى الايجاب والسلب ولما لم يتصور للنسبة المسماة بالواقع وما فى نفس الامر سيما فيما بين المعدومات والممتنعات حصول الا بحسب التعقل وكان عندهم ان جميع صور الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة فى جوهر مجرد ازلى يسمى العقل الفعال فسر بعضهم ما فى نفس الامر بما فى العقل الفعال ويستدل على وجوده بان الاحكام مع اشتراكها فى الثبوت الذهنى منها ما هو مطابق لما فى نفس الامر كالحكم بان الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنقيض ذلك فللاول متعلق خارج عن الذهن يطابقه ما فى الذهن ولان من الاحكام ما هو ازلى لا يلحقه تغير اصلا ولا خروج من قوة الى فعل ولا يتعلق بوضع او زمان او مكان مع ان المطابقة لما فى نفس الامر فى الكل معنى واحد لزم ان يكون ذلك المتعلق الخارجى مرتسما فى مجرد ازلى مشتمل على الكل بالفعل وليس هو الواجب تعالى لامتناع اشتماله على الكثرة ولا النفس لامتناع اشتمالها على الكل بالفعل فتعين العقل الفعال ثم قال وهو الذى عبر عنه فى القرءآن المجيد باللوح المحفوظ والكتاب

المبين المشتمل على كل رطب ويابس وانت خبير بان ماذكره مع ضعف بعض مقدماته مخالف لصريح قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب الاية فليته سكت عن التطبيق انتهى ثم ابطل هذا القول رأسا فان اردت تفصيله فارجع الى الشرح (نفس الامر) عند اهل التصوف العلم الذاتى الحاوى لصور الاشياء كلياتها وجزئياتها صغيرها وكبيرها جمعا وتفصيلا عينية اوعلمية وجعل بعض العارفين نفس الامر عبارة عن العقل الاول لكونه مظهرا للعلم الالهى من حيث احاطته بالكليات المشتملة على جزئياتها ويكون علمه مطابقا لعلمه تعالى وكذلك النفس الكلية اى اللوح عبارة عنه داود قيصرى

(الفصل العشرون فى نسبة الاعضاء والقوى الى جوهر النفس)

اعلم ان الحكماء ذكروا فى هذا الباب امثلة كثيرة فالمثال الاول هو ان جوهر النفس كالملك والبدن كالمملكة له ولهذا الملك جندان جند يرى بالبصر وهو الحواس الظاهرة وجند لايرى بالبصر وهو الحواس الباطنة واعلم ان لوجود هذه القوى معونة فى تكميل مصالح النفس تارة وفى تكميل مصالح البدن اخرى اما النوع الاول من المعونة فهو ان كمال النفس الناطقة فى ان تعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به لكن عمل الخير مشروط بتقدم العرفان لكنها خلقت فى اول الفطرة خالية عن معرفة اكثر الاشياء فاعطيت الحواس الظاهرة والباطنة حتى ان النفس اذا احست بمحسوسات تنبهت لمشاركات بينها ومباينات فتميز عند الحس مابه حصلت المشاركة بين الاشياء عمابه حصلت المباينة بينها ثم ان تلك الصور على قسمين منها مايكون مجرد تصوراتها موجبا جزم الذهن باسناد بعضها الى البعض بالنفى اوبالاثبات ومنها مالايكون كذلك فالاول هو البديهيات والثانى هو النظريات فهذا بيان معونة الحواس فى تكميل جوهر النفس واما معونتها فى تكميل جوهر البدن فهو انا بينا ان البدن حار رطب فيكون ابدا فى التحلل والذبول ولهذا السبب يحتاج الى ايراد بدل مايتحلل عنه ولابد من التميز بين مايكون ملائما وبين مايكون منافيا فهذا البيان معونة الحواس فى تكميل جوهر البدن واعلم ان السعى فى اصلاح مهمات البدن يفيد السعى فى اصلاح مهمات جوهر النفس وذلك ان النفس انما دخلت هذا العالم الجسمانى لتكتسب العلم النافع والعمل الصالح لكن آلة النفس فى هذا الكسب هو هذا البدن ومالم تكن الآلة لم يقدر المكتسب على الاكتساب فثبت ان الاشتغال باصلاح مهمات البدن سعى فى اصلاح مهمات النفس المثال الثانى قالوا القلب فى البدن يشبه الوالى فى مملكته وقواه وجوارحه بمنزلة الصناع والقوة العقلية المفكرة كالمشير الناصح والشهوة كالذى يجلب الطعام الى المدينة والغضب كصاحب الشرطة ثم ان الشهوة التى هو كالعبد الجالب للطعام للمدينة قد يكون

خبيثا مكارا مخادعا يتمثل بصورة الناصح الا ان تحت نصحه كل شر هائل وسم قاتل وتكون عادته منازعة الوزير الناصح فى كل تدبير يدبره وكما انه يجب على الملك العاقل ان يسلط وزيره الناصح على العبد الجالب للطعام وعلى صاحب الشرطة وان لايلتفت الى تخليطهما فى حق الوزير ليستقيم امر المدينة فكذلك النفس الناطقة متى استعانت بنور العقل واستضاءت بضوء العلم والحكمة وجعلت الشهوة والغضب مقهورين استقام امر هذه الحياة الجسمانية ومن عدل عن هذه الطريقة كان كمن قال الله فى حقه ارأيت من اتخذ الهه هواه المثال الثالث البدن كالمدينة والنفس الناطقة كالملك والحواس الظاهرة والباطنة كالجنود والاعضاء كالرعية والشهوة والغضب كعدو ينازعه فى مملكته ويسعى فى اهلاك رعيته فان قصد الملك قهر ذلك العدو استقامت المملكة وارتفعت الخصومة وان لم ينازع عدوه ضيع مملكته واختلت بلدته وصارت عاقبة امره الى الهلاك المثال الرابع مثل النفس الناطقة مثل فارس ركب لاجل الصيد فشهوته فرسه وغضبه كلبه فان كان الفارس حاذقا وفرسه مرتاضا منقادا وكلبه متعلما كان جديرا بالنجح ومتى كان هو فى نفسه اخرق وكان الفرس فى نفسه جموحا والكلب غير معلم فلا فرسه ينبعث تحته على حسب ارادته ولا كلبه يسترسل باشارته فهو خليق بان يعطب فضلا عن ان ينال ذلك الذى طلب المثال الخامس اعلم ان هذا البدن يشبه الدار الكاملة التى بنيت واكملت بيوتها وخزآئنها واقيمت ابوابها واعد فيها كل مايحتاج اليه صاحب الدار (ا) الرأس كالغرفة فى اعلى الدار (ب) الثقب التى فى الرأس كالروازن فى غرفة الدار (ج) وسط دماغه كالايوان فى الدار (د) الفم كباب الغرفة (ه) الانف كالطاق الذى فوق باب الدار (و) الشفتان كمصراعى الباب (ز) الاسنان كالبوابين (ح) اللسان كالحاجب (ط) الظهر كالجدار القوى الذى هو حصن الدار (ى) الوجه كصدر الدار (يا) الرئة التى هى الجاذبة للنفس البارد كالبيت الصيفى (يب) جريان النفس فيها كالهوآء الذى فى البيت الصيفى (يج) القلب مع حركته الغريزية كالبيت الشتوى (يد) المعدة مع نضج الغذآء فيها كالمطبخ (يه) الكبد مع حصول الدم فيها كبيت الشراب (يو) العروق التى يجرى فيها الدم كمسالك الدار (يز) الطحال بمافيه من السودآء كالخوابى التى تصب فيها الدرديات (يح) المرارة بمافيها من الصفرآء الحادة كبيت السلاح (يط) الامعاء بمافيها من ثقل الطعام كبيت الخلاء (ك) المثانة بما فيها من البول كبيت البئر (كا) السبيلان فى اسفل البدن كالمواضع التى تخرج منها القاذورات من الدار (كب) الرجلان كالمركوب المطيع (كج) العظام مع بناء الجسد عليها كالخشب التى عليها بناء الدار (كد) اللحم فى خلل العظام كالطين (كه) العصب الذى ربط بعض العظام ببعض كالرسن الذى يربط به بعض الاشياء ببعض (كو) التجويفات

فى جوف العظام كالصناديق فى الدار (كز) المخ فيها كالجواهر والامتعة المخزونة فى الصناديق فهذا ما يتعلق ببيوت هذه الدار ثم ان النفس الناطقة فى هذه الدار كالملك فيبصر بالعينين ويسمع بالاذنين ويشم بالمنخرين ويذوق باللسان وينطق ايضا باللسان ويلمس باليدين ويعمل الصنائع بالاصابع ويمشى بالرجلين ويبرك على الركبتين ويقعد على الاليتين وينام على الجنبين ويستند بالظهر ويحمل الاثقال على الكتفين ويتخيل بمقدم الدماغ ويتفكر بوسط الدماغ ويتذكر بمؤخر الدماغ ويصوت بالحنجرة ويستنشق الهوآء بالخيشوم ويمضغ بالاسنان ويبلع بالمرىء والمقصود من كل هذه الالات والادوات ان يكتسب حلية العلم وتصير هذه النفس منتقشة بنقش عالم الملكوت متحلية بحلية اللاهوت والله اعلم

الفصل الحادى والعشرون فى خواص الانسان

ونحن نذكر منها اقساما (القسم الاول) من الخواص النطق وفيه ابحاث الاول ان الانسان الواحد لو لم يكن فى الوجود الا هو والا الامور الموجودة فى الطبيعة لهلك اوساءت معيشته بل الانسان محتاج الى امور زائدة عما فى الطبيعة مثل الغذآء المعمول فان الاغذية الطبيعية لا تلائم الانسان والملابس ايضا لا تصلح للانسان الا بعد صيرورتها صناعية فلذلك يحتاج الانسان الى جملة من الصناعات حتى تنتظم اسباب معيشته والانسان الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لا بد من المشاركة حتى يخبز هذا لذاك وينسج ذاك لهذا فلهذه الاشياء احتاج الانسان الى ان يكون له قدرة على ان يعرف الاخر الذى هو شريكه ما فى نفسه بعلامة وضعية وهى اقسام فالاول اصلحها واشرفها وهو الاصوات المركبة والسبب فى شرفها ان بدن الانسان لا يتم ولا يكمل الا بالقلب الذى هو معدن الحرارة الغريزية ولا بد من وصول النسيم البارد اليه ساعة فساعة حتى يبقى على اعتداله ولا يحترق فخلقت آلات فى بدنه بحيث يقدر الانسان بها على استدخال النسيم البارد فى قلبه فاذا مكث ذلك النسيم لحظة تسخن وفسد فوجب اخراجه فالصانع الحكيم جعل النفس الخارج سببا لحدوث الصوت بهذا الطريق ثم ان ذلك الصوت سهل تقطيعه فى المحابس المختلفة فحصلت هيئات مخصوصة بسبب تقطيع ذلك الصوت فى تلك المحابس وتلك الهيئات المخصوصة هى الحروف فحصلت الحروف والاصوات بهذا الطريق ثم ركبوا الحروف فحصلت الكلمات ثم جعلوا كل كلمة مخصوصة معرفة لمعنى مخصوص فلا جرم صار تعرف المعانى المخصوصة بهذا الطريق فى غاية السهولة من وجوه الاول ادخالها فى الوجود فى غاية السهولة والثانى ان تكون الكلمات الواقعة فى مقابلة المعلومات الكثيرة فى غاية السهولة والثالث انها عند الحاجة تدخل فى الوجود

وعند الاستغناء عن ذكرها تعدم لان الاصوات لا تبقى والقسم الثانى من طرق التعريف الاشارة الا ان النطق افضل من الاشارة لوجوه الاول ان الاشارة لا تتناول الا المرئى الحاضر واما النطق فانه يتناول المعدوم ويتناول ما لا تصح الاشارة اليه ويتناول ما تصح الاشارة اليه ايضا والثانى ان الاشارة عبارة عن تحريك الحدقة الى جانب معين فالاشارة نوع واحد او نوعان فلا تصلح لتعريف الاشياء المختلفة بخلاف النطق فان الاصوات والحروف البسيطة والمركبة كثيرة والثالث انه اذا اشار الى شىء فذلك الشىء ذات قامت بها صفات كثيرة فلا يعرف بسبب تلك الاشارة ان المراد تعريف الذات وحدها او الصفة الفلانية او الصفة الثالثة او الرابعة او المجموع واما النطق فانه واف بتعريف كل واحدة من هذه الاحوال بعينها والقسم الثالث الكتابة فظاهر ان المؤنة فى ادخالها فى الوجود صعبة ومع ذلك فانها مفرعة على النطق وذلك انا لو افتقرنا الى ان نضع لتعريف كل معنى من المعانى البسيطة والمركبة نقشا لافتقرنا الى حفظ نقوش غير متناهية وذلك غير ممكن فدبروا فيه طريقا لطيفا وهو انهم وضعوا بازآء كل واحد من الحروف النطقية البسيطة نقشا خاصا ثم جعلوا النقوش المركبة فى مقابلة الحروف المركبة فسهلت المؤنة فى الكتابة بهذا الطريق الا انه على هذا التقدير صارت الكتابة مفرعة على النطق الا انه حصلت فى الكتابة منفعة عظيمة وهو ان عقل الانسان الواحد لا يفى باستنباط العلوم الكثيرة فان الانسان الواحد اذا استنبط مقدارا من العلم واثبته فى الكتابة بواسطة الكتبة فاذا جاء بعده انسان آخر ووقف عليه قدر على استنباط اشياء اخرى زائدة على ذلك الاول فظهر ان العلوم انما كثرت باعانة الكتبة فلهذا قال عليه السلام قيدوا العلم فهذا بيان حقيقة النطق والاشارة والكتابة (البحث الثانى مما يتعلق بهذا الباب) ان المشهور انه يقال فى حد الانسان انه حيوان ناطق فقال بعضهم ان هذا التعريف باطل طردا وعكسا اما الطرد فلان بعض الحيوانات ينطق واما العكس فهو ان بعض الناس لا ينطق فاجيب عنه بان المراد منه النطق العقلى ولم يذكروا لهذا النطق العقلى تفسيرا ملخصا فنقول الحيوان نوعان منه ما اذا عرف شيأ فانه لا يقدر على ان يعرف غيره حال نفسه مثل البهائم وغيرها فانها اذا وجدت من انفسها احوالا مخصوصة فانها لا تقدر على ان تعرف غيرها تلك الاحوال واما الانسان اذا وجد من نفسه حالة مخصوصة قدر ان يعرف غيره تلك الحالة الموجودة فى نفسه فالناطق الذى جعل فصلا مقوما هو هذا المعنى والسبب فيه انا بينا ان اكمل طرق التعريف هو النطق المعبر عن هذه القدرة باكمل الطرق الدالة عليها وبهذا التقدير فان تلك السؤالات لا تتوجه والله اعلم (البحث الثالث) ان هذه الالفاظ والكلمات لها اسماء كثيرة فالاول اللفظ

وفيه وجهان احدهما ان هذه الالفاظ انما تولدت بسبب ان ذلك الانسان لفظ
ذلك الهوآء من حلقه فلما كان سبب حدوث هذه الاصوات هو لفظ ذلك الهوآء لاجرم
سميت باللفظ الثانى ان تلك المعانى كانت كامنة فى قلب ذلك الانسان فلماذكرهذه
الالفاظ صارت تلك المعانى الكامنة معلومة فكأن ذلك الانسان لفظها من الداخل
الى الخارج والاسم الثانى الكلمة واشتقاق هذه اللفظة من الكلم وهو الجرح والسبب
فيه ان الانسان اذا سمع تلك اللفظة تأثر حسه بسماعها وتأثر عقله بفهم معناها
فلهذا السبب سميت بالكلمة والاسم الثالث العبارة وهى مأخوذة من العبور
والمجاوزة وفيه وجهان الاول ان ذلك النفس لما خرج منه فكانه جاوزه وعبر عليه
والثانى ان ذلك المعنى عبر من القائل الى فهم السامع والاسم الرابع القول وهذا
التركيب يفيد القوة والشدة ولاشك ان تلك اللفظة لها قوة اما بسبب خروجها الى
الخارج واما بسبب انها تقوى على التأثير فى السمع وعلى التأثير فى العقل والله اعلم
(النوع الثانى من خواص الانسان) قدرته على استنباط الصنائع العجيبة ولهذه
القدر مبدأ وآلة اما المبدأ فهو الخيال القادر على تركيب الصور بعضها بالبعض
واما الالة فهى اليدان وقد يحصل مايشبه هذه الحالة للحيوانات الاخر كالنحل
فى بناء البيوت المسدسة الا ان ذلك لايصدر عن استنباط وقياس بل بالهام وتسخير
ولذلك لايختلف ولايتنوع هكذا قال الشيخ وهو منقوض بالحركة الفلكية (النوع
الثالث من خواص الانسان) الاعراض النفسانية المختلفة وهى على اقسام فاحدها
انه اذا رأى شيأ لم يعرف سببه حصلت له حالة مخصوصة فى نفسه مسماة بالتعجب
وثانيها انه اذا احس بحصول الملائم حصلت له حالة مخصوصة ويتبعها احوال
جسمانية وهى تمدد فى عضلات الوجه مع اصوات مخصوصة وهى الضحك وان احس
بحصول المنافى والموذى حزن فانعصر دم قلبه فى الداخل فينعصر ايضا دماغه
وتنفصل عنه قطرات من الماء فتخرج من العين وهى البكاء وثالثها ان الانسان
اذا اعتقد فى غيره انه اعتقد فيه انه اقدم على شئ من القبائح حصلت له حالة
مخصوصة تسمى بالخجالة ورابعها انه اذا اعتقد فى فعل مخصوص انه قبيح فامتنع عنه
لقبحه حصلت هنالك حالة مخصوصة هى الحياء وبالجملة فاستقصاء القول فى تعديد
الاحوال النفسانية مذكور فى باب الكيفيات النفسانية (والنوع الرابع من خواص
الانسان) الحكم بحسن بعض الاشياء وقبح بعضها وذلك اما لان صريح العقل يوجب
ذلك عند من يقول به واما لاجل ان المصلحة الحاصلة بسبب المشاركة الانسانية
اقتضت تقديرها لتبقى مصالح العالم مرعية واما سائر الحيوانات فانها ان تركت بعض
الاشياء مثل الاسد فانه لايفترس صاحبه فليس ذلك مشابها للحالة الحاصلة للانسان
من هيئة اخرى لان كل حيوان فانه يحب بالطبع كل من ينفعه فلهذا السبب

الشخص الذى يطعمه محبوب عنده ويصير ذلك مانعا له عن افتراسه (والنوع الخامس
من خواص الانسان) تذكره الامور الماضية فقيل ان هذه الحالة لاتحصل لسائر
الحيوانات والجزم فى هذا الباب بالنفى والاثبات مشكل (والنوع السادس) الفكرة
والروية وهذا الفكر على قسمين احدهما ان يتفكر لاجل ان يعرف حالة فى نفسه وهذا
النوع من الفكر ممكن فى الماضى والمستقبل والحاضر والنوع الثانى التفكر فى كيفية
ايجاده وتكوينه وهذا النوع من الفكر لايمكن فى الواجب والممتنع وانما يمكن
فى الممكن ثم لايمكن فى الممكن الماضى والحاضر وانما يمكن فى الممكن المستقبل واذا
حكمت هذه القوة تبع حكمها حصول الارادة الجازمة ويتبعها تأثير القوة والقدرة
فى تحريك البدن وهل لشئ من الحيوانات شئ من الكليات المشهور انكاره وفيه
موضع بحث فانها راغبة فى كل مايكون لذيذا عندها نافرة عن كل مايكون مؤلما
عندها فوجب ان يتقرر عندها ان كل لذيذ مطلوب وان كل مؤلم مكروه فاجيب عنه
بان رغبتها انما تكون فى هذا اللذيذ وكل لذيذ حضر فانه يرغب فيه من حيث انه ذلك
الشئ فاما ان تعتقد ان كل لذيذ فهو مطلوب فهذا ليس عندها واعلم ان الحكم فى هذه
الاشياء بالنفى والاثبات حكم على الغيب والعلم بها ليس الا لله العلى العظيم الى هنا من
المطالب العالية (فى خواص الاسم الجليل) اعلم ان هذا الاسم اعنى الله مختص
بخواص لاتوجد فى سائر اسماء الله تعالى ونحن نشير اليها فالخاصة الاولى انك ان
حذفت الالف من قولك الله بقى الباقى على صورة لله وهو مختص به سبحانه وتعالى كما
فى قوله ولله جنود السموات والارض ولله خزآئن السموات والارض وان حذفت
عن هذه البقية اللام الاولى بقيت البقية على صورة له كما فى قوله تعالى له مقاليد
السموات والارض وقوله له الملك وله الحمد فان حذفت اللام الباقية كانت الباقية
هى قولنا هو وهو ايضا يدل عليه سبحانه وتعالى كما فى قوله تعالى قل هو الله احد
وقوله تعالى هو الحى لا اله الا هو والواو زآئدة بدليل سقوطها فى الجمع والتثنية
تقول هما هم فهذه الخاصة موجودة فى لفظة الله غير موجودة فى سائر الاسماء
ولما حصلت هذه الخاصة بحسب اللفظ فقد حصلت ايضا بحسب المعنى فانك اذا
دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة وما وصفته بالقهر واذا دعوته بالعليم فقد
وصفته بالعلم وما وصفته بالقدرة اما اذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع هذه الصفات
لان الاله لايكون الها الا اذا كان موصوفا بجميع هذه الصفات فثبت ان قولنا
الله قد حصلت له هذه الخاصة التى لم تحصل لسائر الاسماء الخاصة الثانية ان كلمة
الشهادة وهى الكلمة التى بسببها ينتقل الكافر من الكفر الى الاسلام لم يحصل فيها
الا هذا الاسم فلو ان الكافر قال اشهد ان لا اله الا الرحيم والا الملك والا القدوس
لم يخرج من الكفر ولم يدخل فى الاسلام اما اذا قال اشهد ان لا اله الا الله فانه يخرج

من الكفر ويدخل فى الاسلام وذلك يدل على اختصاص هذا الاسم بهذه الخاصة الشريفة (من التفسير الكبير فى اول تفسير الفاتحة) واما الفرح والحزن والحقد وامثالها كالغضب والفزع والهم والغم والخجل فغنية عن التعريف لكونها وجدانية الا انك ينبغى ان تعلم ان السبب المعد للفرح كون الروح الحيوانى المتولد فى القلب على افضل احواله فى الكم والكيف اما فى الكم فهو ان يكون الروح كثير المقدار وكثرة المقدار معتبرة بامرين احدهما ان زيادة الجوهر فى الكم توجب زيادة القوة الثانى انه اذا كان كثيرا بقى قسط واف منه فى المبدأ وقسط واف للانبساط الذى يكون عند الفرح لان القليل تبخل به الطبيعة وتمسكه عند المبدأ فلا ينبسط واما فى الكيف بان يكون معتدلا فى اللطافة والغلظ وشديد الصفاء ومن هذا ظهر ان المعد للغم اما قلة الروح كما فى الناقهين والمنهوكين بالامراض فلا يفى بالانبساط واما غلظه كما للسوداويين واما سببه الفاعلى فالاصل فيه ان تخيل الكمال راجع الى العلم والقدرة ويندرج فيها الاحساس بالمحسوسات الملائمة والتمكن من تحصيل المراد والاستيلاء على الغير والخروج عن المؤلم وتذكر اللذات ومن هذا يعلم السبب الفاعلى للغم ويتبع الفرح امران احدهما يقوى القوى الطبيعية ويتبعه امور ثلاثة احدها اعتدال مزاج الروح وثانيها حفظه من استيلاء التحلل عليه وثالثها كثرة تولد بدل ما يتحلل عنه وثانيهما تخلخل الروح ويتبعه امران احدهما الاستعداد للحركة والانبساط للطف القوام والثانى انجذاب المادة الغذائية اليه بحركته بالانبساط الى غير جهة الغذاء ومن شأن كل حركة بهذه الصفة ان تستتبع ماوراءها لتلازم صفايح الاجسام وامتناع الخلاء والغم يتبعه وصفان مقابلان للوصفين التابعين للفرح احدهما ضعف القوة الطبيعية والاخر تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح ويتبع ذلك اضداد ماذكرناه والغضب تصحبه حركة الروح الى خارج دفعة والفزع تصحبه حركة الروح الى داخل دفعة ايضا والحزن وهو الم نفسانى يعرض لفقد المحبوب وفوات المطلوب يندفع معه الروح الى داخل تدريجا والهم يندفع معه الروح الى جهتين فى وقت واحد فانه يوجد معه غضب وحزن وكذلك الخجل فانه تنقبض به الروح اولا الى الباطن ثم يخطر ببال صاحبه انه ليس فيما خجل منه كثير ضرر فينبسط ثانيا ويعود الى خارج فيحمر اللون وماذكر من احوال الروح المتعلقة بهذه الامور فانما عرف من طريق التجربة والحدس والحقد يعتبر فى تحققه غضب ثابت والالم تتقرر صورة المؤذى فى الخيال فلا تشتاق النفس الى الانتقام وان لا يكون الانتقام فى غاية السهولة والا كان كالحاصل فى الخيال فلا يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يبقى الحقد مع الضعفاء وان لا يكون فى غاية الصعوبة بل يكون فى محل الطمع والا كان كالمتعذر

عند الخيال فلا يشتاق اليه ولذلك لا يبقى مع الملوك (من شرح حكمة العين لمبارك شاه) (التعسف) هو ارتكاب ما لا يجوز عند المحققين وان جوزه بعضهم ويطلق على ارتكاب ما لا ضرورة فيه والاصل عدمه وقيل حمل الكلام على معنى لا تكون دلالته عليه ظاهرة وهو اخف من البطلان (والتساهل) يستعمل فى كلام لا خطأ فيه ولكن يحتاج الى نوع توجيه تحتمله العبارة (والتسامح) هو استعمال اللفظ فى غير موضعه الاصلى كالمجاز بلا قصد علاقة مقبولة ولا نصب قرينة دالة عليه اعتمادا على ظهور الفهم من ذلك المقام (والتمحل) الاحتيال وهو الطلب (والتأمل) هو اعمال الفكر (والتدبر) تصرف القلب بالنظر فى الدلائل والامر بالتدبر بغير فاء للسؤال فى المقام وبالفاء يكون بمعنى التقرير والتحقيق لما بعده كذلك تأمل وفليتأمل قال بعضهم تأمل بلا فاء اشارة الى الجواب القوى وبالفاء الى الجواب الضعيف وفليتأمل الى الاضعف وقيل معنى تأمل ان فى هذا المحل دقة ومعنى فتأمل ان فى هذا المحل امرا زائدا على الدقة بتفصيل وفليتأمل هكذا مع زيادة بناء على ان كثرة الحروف تدل على كثرة المعنى وفيه بحث معناه اعم من ان يكون فى هذا المقام تحقيق او فساد فيحمل عليه على المناسب للمحل وفيه نظر يستعمل فى لزوم الفساد واذا كان السؤال اقوى يقال ولقائل فجوابه اقول او نقول باعانة سائر العلماء واذا كان ضعيفا يقال فان قيل وجوابه اجيب او يقال واذا كان اضعف يقال لا يقال وجوابه لانا نقول واذا كان قويا يقال فان قلت فجوابه قلنا او قلت وقيل فان قلت بالفاء سؤال عن القريب وبالواو عن البعيد وقيل يقال فيما فيه اختلاف وقيل فيه اشارة الى ضعف ما قالوا وفى الجملة يستعمل فى الاجمال وبالجملة فى التفصيل محصل الكلام اجمال بعد التفصيل وحاصل الكلام تفصيل بعد الاجمال من كليات ابى البقاء (فى ان الكاف تستعمل على اربعة اوجه) قال الفاضل ابو عبد الله محمد بن احمد بن هشام اللخمى فى شرح المقصورة لابن دريد فيما وصف ظهور الشيب فى رأسه بقوله

واشتعل المبيض فى مسوده * مثل اشتعال النار فى جزل الغضا

فكان كالليل البهيم حل فى * ارجائه ضوء صباح فانجلى

قوله كالليل فى موضع خبر كان وهذه الكاف تستعمل على اربعة اقسام قسم تكون فيه اسما وقسم تكون فيه حرفا وقسم يجوز ان تكون فيه حرفا وان تكون اسما وقسم تكون فيه زائدة فالقسم الذى تكون فيه اسما تكون فاعلة كقول الاعشى

اتنتهون ولن ينهى ذوى شطط * كالطعن يهلك فيه الزيت والفتل

فالكاف هنا فاعلة ينهى لان الفاعل لا يحذف وقال امرؤ القيس

وانك لم يفخر عليك كفاخر * ضعيف ولم يغلبك مثل مغلب

فالكاف فاعلة بيفخر وتكون مبتدأ فتقول كزيد جاءنى اى مثل زيد جاءنى وتكون

اسم ان نحو ان كزيد غلام محمد ويدخل عليها حرف الجر فتكون اسما لدخول حرف الجر عليه قال امرؤ القيس

ورحنا بكابن الماء يجنب وسطنا ✻ تصوب فيه العين طورا وترتقى

والقسم الذى تكون فيه حرفا كقولك مررت بالذى هو كزيد فهى ههنا حرف لانك لو جعلتها اسما لوصلت الذى بالمفرد والذى يوصل بالجملة والقسم الذى يجوز ان تكون فيه اسما وحرفا كقولك زيد كعمرو فتصلح ان تكون الكاف اسما فيكون التقدير زيد مثل عمرو وتصلح ان تكون حرفا كقولك زيد من الكرام فكما ان من حرف وقع خبرا عن المبتدأ وكذلك الكاف تصلح ان تكون خبرا فاذا قلت انت كزيد وجعلت الكاف اسما فلا ضمير فيها كما انك اذا قلت انت مثل زيد فلا ضمير فى مثل كما لا ضمير فى الاخ اذا قلت انت اخو زيد فقوله عز وجل ليس كمثله شئ تقديره والله اعلم ليس مثله شئ فلابد من زيادة هذه الكاف ليصح المعنى انتهى من الشرح المذكور (ما يتعلق بالتواريخ الاربعة من العربية والرومية والفرس والملكية) اعلم ان التاريخ برهة من الزمان فشا خبرها بين قرن اوقرون وقع فيها امر عجيب الشأن كوقعة الطوفان فلضبط الاتى والماضى من الزمان يعد منها الايام والشهور والاعوام وقد اعتبر المنجمون من التواريخ اربعة تاريخ العرب وتاريخ الروم وتاريخ الفرس وتاريخ الملكى ولما كانت الشمس والقمر اظهر الاجرام السماوية وكان تمام دور الشمس فى حدود سنة وتمام دور القمر فى حدود شهر كان الواجب فى كل تاريخ ان يكون سنة شمسية وشهورا قمرية مع ان تلك مما لم يذهب اليه احد من اصحاب التواريخ لانه لو كان كذلك لكان الواقع من الشهور فى كل سنة اكثر من اثنى عشر واقل من ثلاثة عشر فادى الى ان يكون عدد شهور السنة فى كل سنتين اوثلاث سنين ثلاثة عشر لكن العدة التى تقررت فى العقول وتلقتها الطباع السليمة بالقبول انما هى اثنا عشر كما نطق به القرءآن العظيم ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا فى كتاب الله اى فيما اثبته واوجبه من كلمته ورأه حكمة وصوابا وقيل فى اللوح المحفوظ فمنهم من اعتبر دور القمر وجعل السنة تابعة للشهور كالعرب ومنهم من اعتبر دور الشمس وجعل السنة شمسية تابعة للشمس كارباب التواريخ الباقية هذا وان العرب فى الجاهلية كان تاريخهم فيما شجر بينهم من الحروب والوقائع كعام الفيل وغيره فلما مضى من الهجرة سبع عشرة سنة كتب ابو موسى الاشعرى الى عمر رضى الله تعالى عنه يأتينا من قبلك كتب ليس لها تاريخ فارخ لنا فاستشار عمر رضى الله عنه فى ذلك فقال بعض ارخ بمبعث النبى صلى الله عليه وسلم وقال آخرون بوفاته فقال عمر رضى الله عنه بل نؤرخ بهجرته عليه السلام فانها هى التى فرقت بين الحق والباطل فارخ بها ولما كان بناء هذا التاريخ على السنة القمرية التى هى اثنا عشر شهرا قمريا وهو زمان مفارقة

القمر وضعا مفروضا من الشمس الى ان يعود الى ذلك الوضع وله فى كل وضع شكل فاعتبر الشكل الهلالى لانه مبدأ سائر الاشكال فاحتاج ان يعرف اوائل الشهور برؤية الهلال وهذه الرؤية تختلف باختلاف مسيرات القمر واختلاف آفاق المساكن فمن ههنا عدد ايام الشهور قد يكون ثلاثين وقد يكون تسعة وعشرين واهل الحساب لما رأوا اختلاف الاهلة فى الرؤية لم يلتفتوا اليها بل اخذوا الشهر من اجتماع الشمس والقمر فى درجة واحدة من ذلك البرج الى اجتماع بينهما وزمان ما بين الاجتماعين على ما وجد فى الرصد تسعة وعشرون يوما وثنتا عشرة ساعة واربع واربعون دقيقة فجعلوا ايام الشهر الاول ثلاثين اصطلاحا منهم على ان الكسر يقوم مقام العدد اذا كان زائدا على نصفه وجعلوا ايام الشهر الثانى تسعة وعشرين ليكون كسره جبر النقصان الشهر الاول وهكذا فعلوا فى الشهور الباقية حتى صار ايام ستة اشهر وهى الاوتار ثلاثين ثلاثين وايام ستة اشهر وهى الاشفاع تسعة وعشرين وقد اجتمع من الكسر الزائد على نصف اليوم الذى اهملوه من كل شهر وهو اربع واربعون دقيقة فى مدة سنة خمسمائة وثمان وعشرون دقيقة وهذه الدقائق ثمانى ساعات وثمان واربعون دقيقة وهذه الجملة خمس يوم وسدسه ففى كل ثلاثين سنة يجتمع من الاخماس ثلاثون وهى ستة ايام ومن الاسداس ايضا ثلاثون وهى خمسة ايام فالمجموع احد عشر يوما فمن ههنا تراهم يزيدون فى كل ثلاثين سنة احدى عشرة مرة فى آخر ذى الحجة يوما واحدا يسمونه الكبيسة لان ذلك اليوم لما حصل من جمع الكسور وكان الكبس بمعنى الطم فكانه قد طم من الكسور والكبيسة فى الحقيقة نعت السنة التى يسرق فيها ذلك اليوم وتلك السنة فى كل ثلاثين سنة هى السنة الثانية والخامسة والسابعة والعاشرة والثالثة عشرة والخامسة عشرة والثامنة عشرة والحادية والعشرون والرابعة والعشرون والسادسة والعشرون والتاسعة والعشرون ولما صار ايام ذى الحجة من السنة الكبيسة ثلاثين يوما صار ايام ثلاثة اشهر ثلاثين يوما ثلاثين يوما وكان الحاصل من اخذ الشهور على الوجه المذكور ثلثمائة واربعة وخمسين يوما وثمانى ساعات وثمان واربعين دقيقة

(اما تاريخ الروم)

وقد قرع سمعك فيما سبق ان التواريخ الباقية باسرها مبنية على السنة الشمسية وهى مفارقة اية نقطة فرضت من فلك البروج الى ان تعود الى تلك النقطة بحركتها الخاصة التى هى من المغرب الى المشرق وذلك الزمان فى ارصاد بطليموس ومن بعده من المتأخرين كالمأمون وابن الاعلم والبتانى والحاكمى ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم الا كسر وعليه بناء التاريخ الملكى وفى ارصاد المتقدمين على بطليموس كابرخيس ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم بلا زيادة ولا نقصان

وعليه بناء تاريخ الروم والفرس ثم الروميون اصطلحوا على ان ايام اربعة اشهر منها وهى تشرين الاخر ونيسان وحزيران وايلول ثلاثون ثلاثون وايام سبعة منها وهى تشرين الاول وكانونان واذار وايار وتموز وآب احد وثلاثون احد وثلاثون وايام واحد منها وهو سباط فى ثلاث سنين متوالية ثمانية وعشرون ثمانية وعشرون وفى السنة الرابعة التى هى الكبيسة تسعة وعشرون لانهم لما اخذوا الشهور على الوجه المذكور حصل لهم ثلثمائة وخمسة وستون يوما وبقى ربع يوم اجتمع منه فى مدة اربع سنين يوم واحد زادوه فى آخر سباط بخصوصه لانه وان لم يكن آخر شهورهم لكنه انقصها اياما وقد وضع هذا التاريخ بعد مضى اثنى عشرة سنة من وفاة اسكندر بن فيلبس الرومى الذى ملك الدنيا كلها وعن النبى صلى الله عليه وسلم انه سمى بذى القرنين لانه طاف قرنى الدنيا شرقها وغربها (اما تاريخ الفرس) فقد كان من عادتهم ان يؤرخوا بايام ملك تولى امرهم فاذا مضى امر ذلك الملك ارخوا بايام من قام بامرهم وهكذا الى ان انتهى الامر الى يزدجرد بن شهريار بن پرويز وهو لما كان آخر ملوك العجم ولم يكن بعده ملك منهم استمر التاريخ الذى فى اول عهده واشتهر بتاريخ يزدجرد وجعلوا ايام شهوره ثلاثين ثلاثين وازدادوا فى آخر ابان ماه واسفندارمذ ماه خمسة ايام استرقوها من جميع السنة لانهم اخذوا الشهور ثلاثين يوما ثلاثين يوما حصل لهم من ذلك ثلثمائة وستون يوما وبقى خمسة ايام مسترقة وانما لم يجعلوا ازديادها فى آخر اسفندارمذ ماه بعينه مع انه آخر شهورهم وعند عدم تعينه انما خصوا بزيادتها ابان ماه من بين سائر شهورهم لانهم من جهة ما كانوا عليه من الملة فى كفرهم كانوا يمتنعون ان يكتبسوا السنة بيوم واحد كما فعله الحساب والروميون بل كانوا يتركون الكسر الذى هو ربع يوم الى ان يجتمع منه فى مدة مائة وعشرين سنة شهر ثم يزيدون ذلك الشهر على شهور سنة بلغ الكسور فيها ثلاثين يوما فتصير تلك السنة ثلاثة عشر شهرا ويسمونها سهرك ويسمون الشهر الزائد باسم شهر زاد فيزيدون الخمسة المسترقة ايضا فى آخر ذلك فتكون زيادتها علامة له الى طور آخر (من شرح رسالة التقويم)

معرفت انكه قمر دركدام برجست بطريق تقريب

انچه از ماه شد مثنى كن * پنج ديكر فزاى بر سران * پس بهر پنج ازان زمنزل شمس * خانۀ كيروجاى ماه بدان * (بيوت كواكب) حمل وعقربست با بهرام * قوس وحوتست مشترى را رام * ثور وميزان چو خانۀ زهره است * مر زحل راست جدى دلو مقام تير وجوزا وخوشه مه سرطان * خانۀ افتاب شيره مقام (مدت مكث آفتاب دربروج) لا ولا لب لا ولا لا شش مه است * لل كط وكط لل شهور كوته است

اسماء شهور رومى درتشرين

ودو كانون وپس انكه * شباط اذار ونيسان وايارست * حزيران وتموز وآب وايلول * نكهدارش كه ازمن يادكارست (منازل منحوسة) ازمنازل كه بدين چرخ برين داردجاى * آنچه نحس است همين است كه كفتم خاشاك * شوله واخبيه ونثره وصرفه دبران * بلده وذابح واكليل وزبانى وسماك (شهور فارسية) زفروردين چو بكذشتى مه ارديبهشت ايد * بمان خرداد وتيرانكه چو مرداد همى بايد * پس ازشهريور از مهر ابان واذرودى ماه * كه بربهمن جز اسفندارمذ ماهى نيفزايد (اسماء شهور قبط) توت وپس بابه بعدازان هاتور * كيهك وطوبه آمد وامشير * برقفا برمهات وبرموده است * پس بشنس وبؤنه امد زير * ازشهور قبط چو بكذشت ده * آخر ايشان ابيب ومسرى كير (اعلم) ان قولنا فتأمل اشارة الى قوة كلام سابق وفليتأمل الى ضعفه (حسن چلبى على المواقف) واذا قيل تأمل يكون معناه ان فى هذا المحل دقة وفتأمل معناه ان فى هذا المحل امرا زائدا على الدقة بتفصيل لان كثرة الحروف تدل على كثرة المعانى وكذا فليتأمل على زيادة واذا قيل فيه بحث معناه اعم من ان يكون فى هذا المحل تحقيق او فساد ويحمل على المناسب للمحل وفيه نظر يستعمل فى لزوم الفساد (سعد الدين على المفتاح) الخير يستعمل على ثلاثة اوجه الاول ان يكون افعل تفضيل اصله اخير حذفت همزته على خلاف القياس لكثرة استعماله والثانى ان يكون مصدرا من خار يخير خيرا والثالث ان يكون صفة مشبهة تخفيف خير مثل سيد وسيد وميت وميت حسن چلبى (الصواب) خلاف الخطأ وهما يستعملان فى المجتهدات والحق والباطل يستعملان فى المعتقدات حتى اذا سئلنا عن مذهبنا ومذهب من يخالفنا يجب ان نقول انه خطأ يحتمل الصواب واذا سئلنا عن المعتقدات يجب علينا ان نقول الحق ما عليه نحن والباطل ما عليه من خالفنا (عنايه)

الفصل الخامس عشر

فى الفرق بين الكل والكلى وذلك من اوجه الاول ان الكل من حيث هو كل يكون موجودا فى الخارج واما الكلى فلا وجود له الا فى الذهن الثانى الكل يعد باجزائه والكلى لا يعد بجزئياته الثالث الكلى يكون مقوما للجزئى والكل يكون متقوما بالجزء الرابع ان طبيعة الكل لا تصير هى اما طبيعة الكلى فانها بعينها تصير جزئية مثلا الانسان اذا صار هذا الانسان الخامس ان الكل لا يكون كلا لكل جزء وحده والكلى يكون كليا لكل جزئى وحده لان الانسان يصدق على الشخص الواحد السادس ان الكل اجزائه متناهية والكلى جزئياته غير متناهية السابع ان الكل لا بد من حضور اجزائه معا والكلى لا يحتاج الى حضور جزئياته جميعا من المباحث المشرقية للامام الرازى (الفرق بين العام والمطلق) ان المطلق انما يدل على نفس حقيقة الشئ والعام

يدل عليها من حيث تحققها فى ضمن جميع جزئياته فالعام لفظ يستغرق جميع ما صلح له اللفظ بوضع واحد (شيخ زاده) الفرق بين نعم وبلى فنعم وضعت للجواب بمعنى الاقرار للسؤال الذى ليس فيه نفى وبلى بمعنى الاقرار للسؤال الذى فيه نفى وبيان ذلك انه اذا قيل لك اجاءك زيد فجوابه نعم واذا قيل الم يأتك زيد فجوابه بلى بمعنى الاقرار قال الله تعالى فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم وقال فى موضع آخر الم يأتكم نذير قالوا بلى فان قيل لك ألست بمؤمن باى تجيب من بلى ونعم فتجيب ببلى ليكون معناه انا مؤمن فان اجبت بنعم لا يجوز ذلك وتصير كافرا اذا تعمدت ذلك بالمعرفة (من هامش شيخ زاده) الفرق بين الضدين والنقيضين ان النقيضين لا يرتفعان ولا يجتمعان كالوجود والعدم والضدين لا يجتمعان ولكن يرتفعان كالسواد والبياض من شرح المفتاح (اعلم) ان الفرق بين اسم الجنس والجنس ان الجنس يطلق على القليل والكثير كالماء يطلق على القطرة والبحر واسم الجنس لا يطلق على الكثير بل يطلق على واحد على سبيل البدل كرجل ورجال فعلى هذا يكون كل جنس اسم جنس بدون العكس (رضى) والفرق بين النبى والرسول ان النبى بحسب اللغة اما مأخوذ من النباوة او النبوة بمعنى الارتفاع فيكون فعيلا بمعنى الفاعل او من النبى بمعنى الطريق او من النبأ بمعنى الخبر فهو فعيل بمعنى الفاعل للمبالغة ويحتمل ان يكون بمعنى المفعول اى اخبره الله بامره ثم النبى فى الاصطلاح انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحى وكذا الرسول (كذا فى شرح المقاصد) وقال الامام الواحدى فى تفسير سورة الحج الرسول الذى ارسل الى الخلق بارسال جبريل عيانا ومحاورته شفاها والنبى من تكون نبوته الهاما او نوما فكل رسول نبى دون العكس واعترض عليه الامام النووى فى تهذيب الاسماء بان فيه نقصا لصفة النبى فان ظاهره ان النبوة المجردة لا تكون برسالة ملك وليس كذلك اقول التفريع بقوله فكل رسول الخ يشعر بالمراد من كون النبوة بارسال الملك وبغيره ونقل الامام اليافعى فى اواخر تاريخه عن شيخه ان الرسول هو الذى يوحى اليه ويرسل الى الخلق ويؤيد بالمعجزات التى تدل على الحق والنبى غير متصف بهذه الصفات وذكر الشيخ ابن حجر فى كتاب الدعوات ان النبى فى العرف المنبأ من جهة الله بامر يقتضى تكليفا فان امر بتبليغه الى غيره فهو رسول والا فهو نبى غير رسول فاذا قلت فلان رسول تضمن انه نبى واذا قلت فلان نبى لم يتضمن انه رسول وذكر فى شرح المواقف وغيره من الكتب ان الرسول نبى معه كتاب وشرع والنبى غير الرسول من لا كتاب معه بل امر بمتابعة شرع من قبله اقول فيه ابحاث الاول انه يشكل بمثل داود عليه السلام اذ له كتاب دون الشريعة ومع ذلك قد امر بمتابعة الشرع السابق والجواب ان المراد بالكتاب ما يفيد الشرع بقرينة قوله لا كتاب معه بل امر بمتابعة شرع من قبله الا ترى قول القونوى شارح الحاوى

فى فقه الشافعى والمراد بالكتاب فى قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب التوراة والانجيل لا الزبور وصحف ابراهيم وادريس وشيث عليهم السلام اما لكونها لم تنزل عليهم بنظم او لعدم تضمنها الاحكام وانما هى حكم ومواعظ بقى ان عيسى عليه السلام لم يدخل فى تعريف الرسول على قول من لم يجعله صاحب شريعة (البحث الثانى) ان صاحب الكشف ذكر ان هذا التفسير غير سديد لان اكثر الرسل لم يكونوا اصحاب كتاب مستقل كيف وقد نص تعالى ان اسماعيل ولوطا والياس ويونس من المرسلين ولم يوح اليهم كتاب وكم وكم والتحقيق ان النبى هو الذى ينبئ عن ذات الله وصفاته وما لا تستقل العقول بدرايته ابتداء بلا واسطة بشر والرسول هو المأمور بذلك لاصلاح النوع فالنبوة نظر فيها الى الله تعالى والرسالة الى المبعوث اليهم والثانى وان كان اخص وجودا الا انهما مفهومان يفترقان اقول يمكن ان يجاب عنه بان يفترق الرسول والمرسل فى ان الرسول مخصوص اصطلاحا وعرفا بما ذكر والمرسل عام للانبياء جميعا على ما هو مقتضى اللغة نعم يرد عليه انه ذكر فى معالم التنزيل فى قوله تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل قال ابن عباس وقتادة هم نوح وابراهيم وموسى وعيسى اصحاب الشرائع فهم مع محمد عليهم الصلاة والسلام خمسة فالرسول ليس مخصوصا بالشريعة فانه ذكر هذا القول فى مقابلة ان يكون كلمة من للتجنيس اى البيان وذكر فى كثير من التفاسير ان يعقوب عليه السلام من اولى العزم مع انه قال تعالى (ولقد ارسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك) والظاهر ان صاحب الشريعة ليس بهذه المثابة والكثرة (تكملة) قال الله تعالى (فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل) اى اولوا الثبات والجد منهم فانك من جملتهم ومن للتبيين وقيل للتبعيض واولوا العزم اصحاب الشرائع اجتهدوا فى تأسيسها وصبروا على مشاقها لقوله تعالى فى آدم (ولم نجد له عزما) ومشاهيرهم نوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام وقيل الصابرون على بلاء الله تعالى كنوح صبر على اذى قومه وابراهيم صبر على النار وذبح ولده ويعقوب صبر على فقد ولده وذهاب بصره ويوسف على السجن وايوب على الضر وموسى لما قال له قومه انا لمدركون قال كلا ان معى ربى وداود بكى على خطيئته اربعين سنة وعيسى لم يضع لبنة على لبنة كذا فى تفسير القاضى وقريب منه ما فى الكشاف والتفسير الكبير فقال بعضهم كل الانبياء اولوا العزم الا يونس وقيل اصحاب الشرائع وهم خمسة نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم وسلامه كذا فى الثعلبى قال ابن عباس اولوا العزم ذووا الحزم وقال الضحاك ذووا الجد والصبر واختلفوا فيه قال بعضهم لم يبعث الله نبيا الا كان ذا عزم وحزم ورأى وكمال عقل فمن للتجنيس لا للتبعيض وقال بعضهم كلهم اولوا العزم الا يونس لعجلة كانت منه وقال

قوم هم نجباء الرسل المذكورون فى سورة الانعام وهم ثمانية عشر قال الكلبى هم المأمورون بالجهاد وقيل هم ستة نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى عليهم السلام وقال مقاتل هم نوح وابراهيم واسحق ويعقوب ويوسف وايوب وقال ابن عباس وقتادة هم نوح وابراهيم وعيسى وموسى اصحاب الشرائع فهم مع محمد خمسة عليهم الصلاة والسلام كذا فى معالم التنزيل والقول مختار المولى عبد العزيز شارح الاصول البزدوى الحنفى الى هنا من المجموعة الحفيدية

الفصل السادس

فى شرح احوال الانسان من وقت ولادته الى وقت موته وفى عجائب القلب ذهب اكثر العقلاء الى ان اشرف اعضاء البدن هو القلب وهو الرئيس المطلق لسائر الاعضاء وهو المخاطب فى الحقيقة وهو موضع التميز والاختيار واما سائر الاعضاء فمسخرة والدليل عليه الاخبار والقرءآن والمعقول الحجة الاولى قوله تعالى فى سورة البقرة قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك وقال فى سورة الشعرآء وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك فذات هاتان الآيتان بصريحهما على ان التنزيل والوحى كانا على القلب فوجب ان يكون المخاطب والمكلف هو القلب والحجة الثانية قوله تعالى ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد والاية دالة بصريحها على ان الذكرى والفهم انما يحصلان بالقلب وتأويل القاء السمع بالجد فى الاستماع حتى يصير سمعه كالشئ الذى القى الى الكلام بلا اضطراب فيه ومن الناس من قال ان او فى هذه الاية بمعنى الواو وذلك لان الذكرى لابد فيها من مجموع الامرين يعنى كما لابد فيها من حضور القلب لابد فيها من القاء السمع لان القلب عبارة عن محل ادراك الحقائق والقاء السمع عبارة عن الجد والاجتهاد فى تحصيل تلك الادراكات ومن المعلوم انه لابد من الامرين معا فكان او ههنا بمعنى الواو والجواب ان ماذكرتم محتمل لكن يمكن ايضا اجرآء الاية على ظاهرها وذلك لان القوى العقلية قسمان منها ما يكون فى غاية الكمال والصفاء ويكون مخالفا لسائر العقول بالكمية والكيفية اما الكمية فان حصول المقدمات البديهية والحسية والتجربة لها اكثر واما الكيفية فلان تركيب تلك المقدمات على وجه ينساق الى النتايج الخفية اسهل بالنسبة اليها ومثل هذه القوة العقلية يستغنى فى معرفة حقائق الاشياء عن التعلم والاستعانة بالغير الا ان مثل هذا فى غاية الندرة واما القسم الثانى وهو الذى لا يكون كذلك فهو يحتاج فى اكتساب العلوم النظرية الى التعلم والاستعانة بالغير والتمسك بالقانون الصناعى الذى يعصمه من الخلل والزلل اذا عرفت هذا فقوله ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب اشارة الى القسم الاول وانما ذكر القلب بلفظ التنكير ليدل ذلك على الكمال التام بدليل قوله تعالى (ولتجدنهم احرص الناس على حياة)

اى على حياة عظيمة طويلة المدة فكذا ههنا قوله لمن كان له قلب كامل فى قوة الادراك عظيم الدرجة فى الاستعداد لمعرفة الحقائق واما قوله تعالى او القى السمع وهو شهيد فهو اشارة الى القسم الثانى الذى يفتقر الى الكسب والاستعانة بالغير وهذا من الاسرار التى عليها بناء اصل العلم المنطق وقد لاح بتوفيق الله تعالى فى هذه الاية ولما كان القسم الاول نادرا جدا وكان الغالب هو القسم الثانى لاجرم امر الكل فى اكثر الايات بالطلب والاكتساب فقال أفلم يسيروا فى الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها او آذان يسمعون بها فان قوله افلم يسيروا فى الارض حث على الطلب والجهد فى الكسب وقال صاحب المنطق ان القسم الاول وان كان غنيا عن الاستعانة بالمنطق الا انه نادر جدا والغلبة للقسم الثانى وكلهم محتاجون الى المنطق فانظر الى هذه الاسرار العميقة كيف تجدها مندرجة فى الفاظ القرءآن الحجة الثالثة الايات الدالة على ان استحقاق الجزآء ليس الا على ما فى القلب من المساعى فقال لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم (وقال لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم) ثم بين تعالى فى آية اخرى ان التقوى فى القلب فقال اولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى وقال وحصل ما فى الصدور الحجة الرابعة قوله تعالى حكاية عن اهل النار (وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فى اصحاب السعير وستعرف ان العقل فى القلب وان السمع منفذ اليه الحجة الخامسة قوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا ومعلوم ان السمع والبصر لا فائدة فيهما الا ما يؤديانه الى القلب فكان السؤال عنهما فى الحقيقة سؤالا عن القلب ونظيره قوله تعالى يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور ومعلوم ان خيانة الاعين لا تكون الا بما يضمره القلب عند التحديق والنظر الحجة السادسة قوله تعالى وجعل لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون نخص هذه الثلاثة بالزام الحجة بسببها واستدعاء الشكر عليها وقد قلنا لا طائل فى السمع والابصار الا بما يؤديان الى القلب ليكون القلب هو القاضى فيه والحاكم عليه الحجة السابعة قوله تعالى ولقد مكناهم فيما ان مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعا وابصارا وافئدة فما اغنى عنهم سمعهم ولا ابصارهم ولا افئدتهم من شئ فجعل هذه الثلاثة تمام ما الزمهم من حجته والمقصود من ذلك هو الفؤاد القاضى فيما يؤدى اليه السمع والبصر الحجة الثامنة قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم فجعل العذاب لازما لهذه الثلاثة ونظيره قوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها) وجه الاستدلال بهذه الاية ان المقصود منها بيان انه لا علم لهم اصلا ولو ثبت العلم فى غير القلب كثباته فى القلب لم يتم الغرض الحجة التاسعة انه تعالى كما ذكر الايمان فى القرءآن اضافه

الى القلب فقال تعالى من الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وقال تعالى
الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقال تعالى كتب فى قلوبهم الايمان وقال
ولما يدخل الايمان فى قلوبكم فثبت ان محل هذه المعارف هو القلب واذا كان كذلك
كان محل الارادات هو القلب لان الارادة مشروطة بالعلم واذا كان محل الارادة
والعلم هو القلب كان الفاعل هو القلب الحجة العاشرة محل العقل هو القلب واذا كان
كذلك كان المكلف هو القلب انما قلنا ان محل العقل هو القلب لقوله تعالى
افلم يسيروا فى الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها وقوله تعالى ولهم قلوب
لا يعقلون بها وقوله تعالى ولهم قلوب لا يفقهون بها وقوله تعالى ان فى ذلك لذكرى
لمن كان له قلب اى عقل اطلق على العقل اسم القلب لان القلب محل العقل وايضا
فانه تعالى اضاف اضداد العلم الى القلب فقال فى قلوبهم مرض ختم الله على قلوبهم
وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم
بما فى قلوبهم ويقولون بالسنتهم ما ليس فى قلوبهم كلا بل ران على قلوبهم افلا يتدبرون
القرآن ام على قلوب اقفالها فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب
التى فى الصدور فدلت هذه الآيات على ان موضع الجهل والغفلة هو القلب فوجب
ايضا ان يكون موضع الفهم والعقل هو القلب (واما الخبر) فما روى عن نعمان بن بشير
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ألا ان فى الجسد مضغة اذا صلحت صلح
الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهى القلب وهذا تصريح بان الفاعل
هو القلب وباقى الاعضاء تابع له ويروى ان اسامة لما قتل الكافر الذى قال
لا اله الا الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم قتلته قال لانه قال هذه الكلمة
من الخوف فقال هلا شققت عن قلبه وهذا يدل على ان محل المعرفة هو القلب وكان
عليه السلام يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبى على دينك وهذا يدل على ان المقصود
الاصلى هو القلب (واما المعقول) فاعلم ان هذه المسئلة مما عظم اختلاف الفلاسفة
فيها فزعم ارسطاطاليس ان النفس واحدة وان لها افعال ثلاثة الفكر والغضب والشهوة
فهذه صفات ثلاث لجوهر واحد هو النفس والمتعلق الاول للنفس هو القلب
ومنه تتعدى القوى النفسانية الى سائر الاعضاء وزعم بقراط وافلاطون وجالينوس
انها نفوس ثلاث كل واحدة منها مستقلة بنفسها ولكل واحدة منها عضو على حدة
فمعدن النفس المفكرة هو الدماغ ومعدن النفس الغضبية هو القلب ومعدن النفس
الشهوانية هو الكبد واعلم ان القرآن والحديث مطابقان لقول ارسطاطاليس ونحن
نورد هذه المسئلة فى هذا المقام على سبيل الاستقصاء فنقول اثبات صحة ما ذهب
اليه ارسطاطاليس يتوقف على اثبات مقامين احدهما بيان ان النفس واحدة
والثانى بيان ان العضو الرئيس على الاطلاق واحد وهو القلب اما المقام الاول

وهو

وهو بيان ان النفس واحدة فنحن ههنا بين مقامين اما ان ندعى البديهة
واما ان ندعى الاستدلال اما دعوى البديهة فهو ان المراد من النفس ما يشير كل احد
الى ذاته الخاصة بقوله انا وكل احد يعلم بالضرورة انه اذا اشار الى ذاته الخاصة
بقوله انا فان ذلك المشار اليه شئ واحد غير متعدد فان قيل لم لا يجوز ان يكون
المشار اليه لكل احد بقوله انا وان كان واحدا الا ان ذلك الواحد يكون مركبا من ثلاثة
اشياء وهو القوة المفكرة والغضبية والشهوانية والجواب هذا باطل وذلك لان البديهة
العقلية حاكمة بانى اشتهيت وغضبت وتفكرت اذا قلت انا اشتهى انا اغضب انا اتفكر
فالموضوع فى هذه القضايا الثلاث شئ واحد والتعدد انما وقع فى المحمول كما انى اذا قلت
هذا الجسم حلو واسود ويابس فالموضوع فى هذه القضايا الثلاث شئ واحد والتعدد
واقع فى المحمولات واذا كان هذا معلوما بالضرورة علمنا ان الجوهر واحد
بالذات متعدد فى الصفات واما على طريقة الاستدلال فيدل على صحة قولنا
وجوه الحجة الاولى ان الغضب حالة نفسانية تحدث عند دفع المنافى والشهوة حالة
نفسانية تتولد عند جلب الملائم ودفع المنافى وجلب الملائم مشروط بالشعور بكون
الشئ ملائما ومنافيا فالقوة الغضبية التى هى قوة دافعة للمنافى على سبيل الاختيار
والقصد لان القصد الى الدفع والجذب مشروط لا محالة بالشعور فالشئ المحكوم عليه
بكونه دافعا للمنافى على سبيل الاختيار لابد وان يكون شاعرا بكونه منافيا
فالادراك والغضب صفتان من صفات شئ واحد وكذا القول فى الشهوة فثبت
بهذا البرهان القاطع ان التفكر والغضب والشهوة صفات ثلاث لذات واحدة
الا انها صفات متباينة الحجة الثانية انا اذا فرضنا مبدأين يكون كل واحد منهما مستقلا
بفعله الخاص امتنع ان يكون اشتغال احدهما بفعله الخاص به مانعا للاخر
من الاشتغال بفعله الخاص بذلك الاخر واذا ثبت هذا فلو كانت القوة المفكرة مبدأ
مستقلا بنفسها وكذا القوة الشهوانية والغضبية وجب ان لا يكون اشتغال القوة
الغضبية بفعلها مانعا للقوة الشهوانية من الاشتغال بفعلها ولا بالعكس لكن التالى
باطل فان اشتغال الانسان بالشهوة وانصبابه اليها يمنعه من الاشتغال بالغضب
والانصباب اليه فعلمنا ان هذه الامور الثلاثة ليست مبادى مستقلة بانفسها بل هى
صفات لجوهر واحد فلا جرم كان اشتغال ذلك الجوهر باحد هذه الافعال مانعا له
من الاشتغال بالفعل الآخر الحجة الثالثة انا اذا ادركنا شيأ فقد يكون الادراك سببا
لحصول الشهوة وقد يكون سببا لحصول الغضب فلو كان الجوهر المدرك مغايرا للجوهر
الذى يغضب وللجوهر الذى يشتهى فحين ما ادرك صاحب الادراك الادراك لم يكن
من هذا الادراك اثر ولا خبر عند صاحب الشهوة ولا عند صاحب الغضب فوجب
ان لا يترتب على ذلك الادراك حصول الشهوة ولا حصول الغضب وحيث حصل

هذا الترتيب علمنا ان صاحب الادراك بعينه هو صاحب الشهوة وهو صاحب الغضب
فهذا جملة ما يحتج به على وحدة النفس واحتجوا على تعدد هذه النفوس فقالوا رأينا
النفس الشهوانية حاصلة فى النبات بدون النفس الغضبية ورأينا النفس الغضبية
حاصلة فى الحيوان بدون النفس النطقية ثم رأينا هذه الآثار الثلاثة حاصلة فى الانسان
فعلمنا ان كل واحد من هذه الثلاثة جوهر مستقل بنفسه منفرد بذاته والجواب ثبت
فى اصول المعقولات ان الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها فى آثار متساوية اذا ثبت
هذا فنقول من الجائز ان تكون النفس الانسانية مساوية للنفس النباتية فى افعال
التغذى والنمو وان كانتا مختلفتين فى الماهية ومن الجائز ان تكون النفس الانسانية
مساوية للنفس البهيمية فى فعل الغضب وان كانتا مختلفتين فى الماهية وعلى هذا يكون
جوهر النفس الانسانية واحدا بالذات الا انها مبدأ لافعال ثلاثة احدها النطق
ولا يشاركها فيه سائر النفوس وثانيها الغضب ويشاركها فيه البهيمة فقط وثالثها الشهوة
ويشاركها فيه البهائم والنبات فان قالوا النفس الواحدة كيف تكون مصدر الافعال
مختلفة قلنا لم لا يجوز ذلك لا سيما عند حصول الآلات المختلفة فهذا هو البيان
الملخص فى وحدة النفس وهو اقوى مما كتب جالينوس فيه المجلدات اما المقام الثانى
فى بيان ان العضو الرئيس على الاطلاق هو القلب فنقول انا قد بينا فيما تقدم ان المنى
اذا وقع فى الرحم صار كالكرة وتجتمع فيها الاجزاء الهوائية والنارية وتصير مادة
الارواح وتجتمع الاجزاء المائية والارضية وتحيط بتلك الكرة لتكون صوانا لها
والمانع من التحلل وذلك الموضع المتوسط الذى اجتمعت فيه تلك الاجزاء اللطيفة
هو الموضع الذى اذا تمت خلقته كان قلبا فبهذا الطريق عرفنا ان اول عضو يتكون
هو القلب واذا كانت النفس واحدة كان تعلقها الاول بالقلب ثم بواسطة القلب
يسرى اثرها الى سائر الاعضاء فثبت ان العضو الرئيس على الاطلاق هو القلب
هذا هو الكلام المعول عليه فى اثبات هذا المطلوب وههنا وجوه اخر اقناعية
ونحن نذكرها الحجة الاولى ان العقلاء يجدون الفهم والادراك والعلم فى ناحية
القلب فعلمنا ان القلب محل العلم قال جالينوس مسلم ان القلب محل للغضب فاما انه
محل العلم فممنوع وجوابه ان الغضب دفع المنافى ودافع المنافى له شعور بكونه منافيا
فوجب ان يكون القلب محل العلم والشعور الحجة الثانية ان النفس هى الحساسة
المتحركة بالارادة فاذا تعلقت بالقلب فلا بد ان تفيده الحس والحركة الارادية فيكون
القلب منبعا للحس والحركة الارادية الحجة الثالثة ان الحس والحركة الارادية
انما يحصلان بالحرارة اما البرودة فعائقة عنهما والقلب منبع الحرارة والدماغ
للبرودة فجعل القلب مبدأ للحس والحركة الارادية اولى من جعل الدماغ مبدأ لهما
الحجة الرابعة كل احد اذا قال انا فانه يشير بقوله انا الى صدره وناحية قلبه وايضا

اذا قال الرجل العاقل انا فعلت كذا وانا اقول كذا يضع يده على ناحية قلبه وهذا
دليل يدل على ان كل احد يعلم بالضرورة ان المشار اليه بقوله انا موجود فى القلب
لا فى الدماغ (الحجة الخامسة) اظهر آثار النفس الناطقة النطق فوجب ان يكون
معدن النفس الناطقة هو الموضع الذى ينبعث منه النطق لكن النطق والكلام
انما ينبعث من القلب لان الصوت انما يتولد من اخراج النفس وادخال النفس
واخراجه فعل القلب وذلك لان المقصود من ادخال النفس ترويح حرارة القلب
والمقصود من اخراجه دفع الفضلة المحترقة واذا كان ادخال النفس واخراجه مقصودا
للقلب بالذات كان اسناد هذا الفعل الى القلب اولى من اسناده الى الدماغ الذى
لا حاجة به اليه البتة فثبت ان اخراج النفس فعل القلب والصوت انما يحدث من
اخراج النفس فثبت ان فاعل الصوت هو القلب قال جالينوس الصوت لا ينبعث من
القلب بل من الدماغ ويدل عليه وجوه الاول ان الآلة الاولى للصوت هى الحنجرة
بدليل انك اذا خرقت قصبة الرئة اسفل من الحنجرة لم تسمع لذلك الحيوان بعد هذه
الحالة صوتا فثبت ان آلة الصوت هى الحنجرة وهى مؤلفة من ثلاثة غضاريف
وهذه الغضاريف تتحرك بعضلات كثيرة وتلك العضلات انما تتحرك باعصاب
نابتة من الدماغ فثبت ان فاعل الصوت هو الدماغ والثانى انا نرى عصبات البطن
تمتد عند التصويت بالصوت العنيف واما القلب فانه لا يناله التعب عند التصويت
والثالث ان القلب اذا كشف عنه ثم قبض عليه لم يبطل من الحيوان صوته
وان كشف عن الدماغ ثم حفظ بطل فى الحال صوت ذلك الحيوان فثبت ان مبدأ
الصوت هو الدماغ لا القلب والجواب انا بينا بالحجة القوية ان مبدأ الصوت هو القلب
اقصى ما فى الباب ان الدماغ يعين عليه الا ان هذا لا يقدح فى قولنا (الحجة السادسة)
ان القلب موضوع فى موضع يقرب ان يكون وسطا من البدن والعضو الرئيس يليق
به ذلك حتى يكون ما ينبعث منه من القوى يصل الى جميع اطراف البدن على القسمة
العادلة والدماغ موضوع فى اعلى البدن وذلك ينافى هذا المقصود (الحجة السابعة)
ان الناس يصفون القلب بالذكاء فيقولون قلب ذكى وقلب بليد قال جالينوس الناس
اذا وصفوا انسانا بان له قلبا قويا فمرادهم منه الشجاعة واذا قالوا فلان لا قلب له فالمراد
منه الجبن والجواب ان هذا يدل على ان القلب موضع الغضب وهذا لا ينافى ان يكون
القلب موضع الفهم والعلم والله اعلم واحتج جالينوس على ان موضع الادراك هو
الدماغ بوجوه الحجة الاولى هى ان الدماغ منبت العصب والعصب آلة الادراك
وما كان منبتا لالة الادراك وجب ان يكون معدنا لقوة الادراك فهذه مقدمات
ثلاث اما المقدمة الاولى وهى ان الدماغ منبت للعصب فالدليل عليه ان الاعصاب
الكثيرة انما توجد فى الدماغ واما القلب فانه لا يوجد فيه الاعصبة صغيرة واذا كان

كذلك وجب ان يكون الدماغ منبتا للاعصاب واما المقدمة الثانية وهى ان الاعصاب آلة الحس والحركة فالدليل عليه انك اذا كشفت عن عصبة وشددتها وجدت ما كان اسفل من موضع الشد يبطل عنه الحس والحركة وما كان اعلى مما يلى جانب الدماغ لا يبطل عنه قوة الحس والحركة وهذا يدل على ان آلة الحس والحركة هو العصب واما المقدمة الثالثة وهى انه لما كان الدماغ منبتا لالة الحس والحركة وجب ان يكون معدنا لهما فالدليل عليه انه اذا كان قوة الحس والحركة انما يصلان من الدماغ الى جميع اطراف البدن بواسطة هذه الاعصاب النابتة من الدماغ فثبت ان المنبع والمعدن لهذه القوة هو الدماغ واعلم ان اصحاب ارسطاطاليس اجابوا عن هذه الحجة من وجهين الاول قالوا لا نسلم ان الدماغ منبت العصب اما دليل جالينوس على ذلك وهو ان الاعصاب كثيرة قوية عند الدماغ وقليلة صغيرة عند القلب فقد اجابوا من وجهين الاول ان هذه المقدمة الواحدة غير منتجة للمقصود بل لابد من ضم مقدمة اخرى اليها وهى ان القوة والكثرة انما تكون عند المبدأ والصغر والقلة عند غير المبدأ الا ان هذه المقدمة غير برهانية بل هى منقوضة من وجوه الاول ان العصبة المجوفة تكون رقيقة عند المنبت فاذا دخلت الموضع الذى تتكون الحدقة فيه تغلظ تلك العصبة وتتسع وهذا نقض على هذه المقدمة الثانى ان الحبة التى يتولد منها ساق الشجر تكون اصغر بكثير من ساق الشجرة فلم لا يجوز ان تكون العصبة الصغيرة التى فى القلب كالحبة التى تتشعب منها الاعصاب الكثيرة فى الدماغ الثالث لو صح دليل جالينوس لوجب ان يقال ان مبدأ العروق الضوارب هى النسجة الشبيهة بالشبكة التى فى الدماغ لا القلب لان فى تلك النسجة من العروق الضوارب عددا لا يحصى وهو فى غاية المشابهة لعروق الشجرة الوجه الثانى فى الجواب سلمنا ان الكثرة والقوة لا تحصلان الا عند المبدأ لكن لا نزاع فى ان القلب منبت الشرايين وهى من جنس اجرام الاعصاب فيمكن ان لا تنبت الاعصاب الا منها انما قلنا ان العروق من جنس الاعصاب وذلك لان اجرام العروق تتفرق وتنقسم الى الشظايا اللينة التى لا حس لها وهى بيض لدنة عديمة الدم صلبة غير حساسة فى نفسها والاعصاب كذلك فى جميع الصفات والدليل على ان الاعصاب غير حساسة فى انفسها انك اذا شددت العصبة برباط شداقو ياصار ما هو اسفل من موضع الشد عديم الحس وذلك يدل على ان العصب غير حساس فى نفسه وانما يجرى اليه الحس من موضع آخر فثبت ان العروق والاعصاب متشاركة فى هذه الصفات والاحوال فعلمنا ان العروق والاعصاب من جوهر واحد واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال ان هذه العروق الضوارب لما انقسمت وتشعبت ودقت وصغرت ونفذت فى الدماغ التفت بعضها على البعض وانضمت

اجزآؤها واتصلت وصارت على شكل الاعصاب وتحقيق القول فيه ان هذه الشرايين حين ما انفصلت عن القلب كان يحتاج اليها لتكون حاملة الدم والروح الى جوهر الدماغ فلما صغرت ونفذت فى جوهر الدماغ وحصل هذا المقصود حصل الاستغناء عنها فلاجرم صرفت الى غرض آخر وهو ان ازيل عنها وصف التجويف وانضمت تلك الشظايا بعضها الى بعض وصارت على اشكال الاعصاب فبهذا الطريق صارت العروق اعصابا ولما كان منبت العروق هو القلب لاجرم كان منبت الاعصاب ايضا هو القلب بهذا الطريق اجاب جالينوس عن هذا الكلام من وجهين الاول قال الدليل على ان الاعصاب ليست من جنس العروق وجوه الاول ان الشرايين نابضة والاعصاب ليست بنابضة الثانى ان الشرايين مجوفة والاعصاب ليست بمجوفة الثالث ان الشرايين محتوية على الدم بدليل انها اذا انقبت جلب ذلك الثقب على صاحبه من انفجار الدم امرا صعبا والعصب كله لا دم له الرابع ان الشرايين مؤلفة من طبقتين احداهما تنحل الى اجزآء ذاهبة فى العرض على الاستدارة والاخرى تنحل الى اجزآء تذهب على الاستقامة فى الطول واما العصب فهى تنحل الى ليف ابيض عديم الدم ذاهب على الاستقامة فى الطول الخامس انك اذا شددت العصب حصل عدم الحس والحركة الارادية ولا يبطل منه حركة النبض وان شددت الشريان يبطل النبض ولم يبطل الحس والحركة السادس ان العصب قد يمسك عن فعله كثيرا والشريان فعله دآئم وهو النبض فثبت بهذه الوجوه ان الشرايين ليست من جنس الاعصاب الوجه الثانى من الجواب عن هذا الكلام قال ان اصل الشريان المتولد من القلب ينقسم الى قسمين قسم يصعد الى جانب الرأس وقسم ينزل الى اسفل البدن والقسم النازل الى الاسفل لا شك انه ينقسم ويتفرق الى العروق الدقاق ثم انها بعد دقتها صارت اعصابا فوجب ان يكون الحال فى الشرايين الداخلة كذلك اجاب اصحاب ارسطاطاليس فقالوا اما الجواب الاول فضعيف لان الصفات المذكورة للشرايين انما تكون باقية قبل نفوذها فى جوهر الدماغ فلم قلتم ان هذه الصفات تبقى والذى يدل عليه ان الروح الدماغى لا شك انه كان متولدا فى القلب ثم انه تصاعد من القلب وبقى فى النسجة المتولدة تحت الدماغ مدة ثم انه نفذ فى الدماغ فحدث له حال كونه فى الدماغ احوال وصفات ما كانت حاصلة حين كان فى القلب فلم لا يجوز ان يكون الحال فى الشرايين كذلك وهو ان الصفات المذكورة للشرايين كانت حاصلة لها قبل نفوذها فى جرم الدماغ اما بعد نفوذها فى جرم الدماغ وتقسمها وتصغرها فى الغاية فانه اثر فيها جرم الدماغ وقلبها عن طبائعها فصارت فى الصورة والخلقة شيأ آخر فهذا الاحتمال لا يبطل بما ذكره جالينوس واما جوابه الثانى فهو ايضا ضعيف وذلك لان الروح القلبى لما صعد الى الرأس فى الشرايين الصغيرة

نزل ايضا الى اسفل البدن فى الشرايين الصغيرة ثم ان الجزأ الصاعد الى الرأس تغير عن حالته بسبب اختلاطه بجرم الدماغ والجزء النازل الى اسفل لم يتغير عن حالته البتة فلم لا يجوز ان يكون الحال فى اجرام الشرايين كذلك فهذا تمام الكلام على حجة جالينوس على ان الدماغ منبت العصب واحتج ارسطاطاليس على ان منبت العصب هو القلب فقال الحركة الارادية لابد وان تكون بآلة صلبة قوية والدماغ ليس لجرمه شئ من الصلابة والقوة واما القلب ففيه انواع من الصلابة منها ان لحمه قوى شديد صلب اصلب من سائر اللحوم ومنها ان فيه من الرباطات العصبية مقدارا كثيرا ومنها انه بسبب كثرة حركته لابد وان يكون اقوى جرما واذا كان كذلك كان جعل القلب منبتا للاعصاب التى هى الالات للحركة القوية اولى من جعل الدماغ منبتا اجاب جالينوس عنه من وجهين الاول انه بنى كلامه على المقدمة القياسية والحس دل على ان المنبت هو الدماغ والقياس المعارض للحس لا يلتفت اليه والثانى ان المتولى لتحريك الاعضاء ليس هو العصب فقط بل العضل والعضلات مركبة من الاعصاب والرباطات والاغشية واللحوم وهى مستندة الى الاعضاء الصلبة والاعصاب تفيدها الحس والقوى على الحركة واما ما يختلط بها من الرباطات والاغشية فيفيدها الشدة والقوة على الحركة والامن من الانقطاع وعلى هذا التقدير لا يمتنع كون الدماغ منبتا للاعصاب اجاب اصحاب ارسطاطاليس عن الاول بان الحس لم يدل الا على كثرة الاعصاب وقوتها عند الدماغ وقد بينا ان هذا القدر لا يدل على كون الدماغ منبتا للاعصاب واما الثانى فضعيف ايضا لان جالينوس استدل بغلظة العصب وكثرته على تولده منه وارسطاطاليس عارض هذا فقال ان هذا الوجه يدل على قولكم كون الدماغ لينا والعصب قويا علكا يمنع من تولده منه بل كون العصب قويا صلبا مع كون القلب قويا صلبا يدل على ان العصب اصل نابت من القلب فسقط كلام جالينوس بالكلية والله اعلم (النوع الثانى) من الجواب عن شبهة جالينوس سلمنا ان الدماغ منبت للعصب الذى هو آلة الحس والحركة لكن لم قلتم انه يلزم من هذا كون الدماغ معدنا لقوة الحس والحركة بيانه انه لا يبعد ان تكون قوة الحس والحركة متولدة فى القلب الا ان الدماغ يرسل الى القلب آلة نابتة منه ليستفيد بتلك الالة قوة الحس والحركة من القلب واذا كان هذا الاحتمال قائما سقط كلام جالينوس بالكلية الحجة الثانية لجالينوس على ان معدن القوة المدركة ليس هو القلب وهذا احسن دلائله انه لو كان قوة الحس والحركة الارادية تنفذ من القلب الى الدماغ لكنا اذا شددنا العصبة بخيط شدا قويا وجب ان يبقى الحس والحركة فى الجانب الذى يلى القلب وان يبطل من الجانب الذى يلى الرأس لكن الامر بالضد فعلمنا ان قوة الحس والحركة تجرى من الدماغ الى القلب ولا تجرى

من القلب الى الدماغ وهذه الحجة لا يحتاج فيها الى المقدمات الكثيرة المذكورة فى الحجة الاولى والجواب لم لا يجوز ان يقال ان الروح القلبى يكون فى غاية الحرارة فاذا كان بينه وبين الدماغ منفذ مفتوح وصل تبريد الدماغ الى القلب فاعتدل واستعد لقبول قوة الحس والحركة فاما اذا انسد ذلك المسلك وانقطع عن القلب اثر الدماغ فلا جرم لم يبق مستعد القبول قوة الحس والحركة فبطلت هذه القوة من الجانب الذى يلى القلب الحجة الثالثة لجالينوس ان الحكماء والاطباء اتفقوا على ان الحامل لقوة الحس والحركة جسم لطيف نافذ فى الاعضاء وهو الروح فاذا كان كذلك فالدماغ بكونه مبدأ لهذا الروح اولى من القلب وذلك لانا نجد فى الدماغ مواضع خالية فتلك المواضع الخالية تصلح لان تتولد فيها تلك الارواح واما القلب فليس كذلك لان التجويف الايمن منه مملوء من الدم وانما الشبهة فى التجويف الايسر فانه يعتقد انه مملوء من الروح قال جالينوس وليس الامر كذلك فان القلب اذا كشف عنه وابرز من غير ان تثقب وتخرق اغشيته لم يمت الحيوان بهذا السبب بل قد يلبث مدة طويلة تلمسه بيدك وتنظر اليه بعينك وهو مكشوف فتعرف كيف نبضه فى هذه الحالة يساوى نبضه قبل ان يكشف عنه ولكن بشرط ان يقع هذا التشريح فى موضع لا يكون هواؤه باردا لئلا يبرد القلب فانه لو برد لصار النبض ضعيفا بطيئا متفاوتا اذا عرفت هذا فنقول انا اذا غرزنا الابرة فى غشاء هذا التجويف الايسر سال فى الحال منه دم ولو كان هذا مملوأ من الروح لوجب ان لا يسيل منه الدم البتة ولو كان هذا التجويف فى بعضه روح وفى بعضه دم لوجب ان يخرج الروح اولا ثم يسيل الدم بعده وعلى هذا التقدير فكان يجب ان لا يسيل الدم فى الحال فلما سال فى الحال علمنا ان التجويف الايسر مملوء من الدم وايضا الحيوان الذى مات نجد فى التجويف الايسر من تجويفى قلبه علق الدم واما الدماغ فان جرمه مزرد فلا يمتنع ان يحصل فى تلك الغضون اجزاء الروح والجواب ان هذه الحجة فى غاية الضعف لانها ان صحت فهى تدل على انه ليس فى القلب روح اصلا وجالينوس لا ينازع فى كون القلب معدنا للارواح الحيوانية ويسلم ان الروح الدماغى هو الذى صعد من القلب الى الدماغ وصار هنالك روحا حاملا لقوة الحس والحركة الحجة الرابعة لجالينوس ان العقل اشرف القوى فوجب ان يكون مكانه اشرف الامكنة واشرف الامكنة اعلاها فوجب ان يكون مكان العقل هو الدماغ وهو بمنزلة الملك العظيم الذى سكن القصر الاعلى وايضا الحواس محيطة بالرأس كانها خدم الدماغ وواقفة حوله على مراتبها اللائقة بها وايضا محل الرأس من البدن مكان السماء من العالم فكما ان السماء منزل الروحانيات فكذلك الدماغ وجب ان يكون منزل العقل الذى هو روحانى هذا البدن والجواب ان ما ذكرناه من الدلائل اليقينية لا تعارضها هذه الاقناعيات فهذا آخر الكلام

المنقح فى هذه المسئلة وكنت قد طالعت كتاب آرآء بقراط وافلاطون وهو كتاب طويل والمقصود منه هذه المسئلة فتعبت فى تلخيص ابحاثه وضممت اليه اشياء كثيرة من المعقولات ثم خفت من ان يضيع ذلك منى فكتبته فى هذا المكان لئلا يضيع وبالله التوفيق (المسئلة الثانية) فى شرح احوال القلب الذى يدل على شرف القلب وجوه الاول ان المقصود من خلق الانسان اشتغاله بمعرفة الله تعالى وخدمته وذلك لانه تعالى قال (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) فبين ان المقصود من الخلق هو العبادة ثم قال فى آية اخرى المقصود من العبادة هو المعرفة والاخلاص اما المعرفة فقوله لموسى عليه السلام واقم الصلاة لذكرى واما الاخلاص فقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فظهر ان لب اللب ومقصود المقصود انما هو معرفة الله تعالى ثم انك قد عرفت ان محل هذه المعرفة هو القلب فحينئذ ظهر ان المقصود من خلق العالم هو القلب الثانى انه ثبت فى الروايات ان اول ما خلق الله جوهرة ثم نظر اليها بعين الهيبة فصارت مآء ثم سلط الحرارة عليها فارتفع منها زبد وعلاه دخان فخلق الارض من الزبد والسموات من الدخان فنقول انه تعالى خلق تلك الجوهرة شيأ واحدا وسله من العدم الى الوجود فكل ما وجد من المخلوقات فهو سلالة المعدومات ثم سل من ذلك المخلوق السموات والارض لانه قال كانتا رتقا ففتقناهما وهذا هو السلالة الثانية ثم سل من الارض قبضة تراب آدم عليه السلام كما قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين وهذا هو السلالة الثالثة ثم سل من جسد آدم قلبه وكان هذا هو السلالة الرابعة ثم جعل القلب سرير المعرفة فظهرت تلك الحكمة المطلوبة فى رابع السلالات ليعلم انه الشئ المعظم من جميع المخلوقات وعند هذا ظهر ان جسم الانسان منقسم الى قسمين الى الهيكل الظاهر فى الصورة والى المضغة الباطنة وهى القلب الذى هو سرير معرفة الله تعالى فالقلب تبع الهيكل الظاهر فى الصورة والهيكل الظاهر تبع القلب فى المعنى ولما جعل الهيكل تبعا للمضغة الباطنة علم انك ما خلقت لاجل هذا الظاهر بل لاجل ان تطلب من هذا الظاهر باطنا ومن هذا الشاهد غائبا ومن هذا المحسوس معقولا فظهر بما قلنا ان المقصود الاصلى هو القلب وحصنه هو كل البدن وحصن البدن هو كل الارض وحصن الارض هو كل السموات وحصن كل السموات عالم الممكنات والكل مسخر فى قبضة قدرته ونفاذ الهيته اذا عرفت هذا فنقول القلب له اسمان فى القرءآن احدهما القلب والثانى الفؤاد قال تعالى كتب فى قلوبهم الايمان لهم قلوب لا يفقهون بها وقال ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا وقال وافئدتهم هوآء وقال نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة ثم نقول يحتمل ان يكون الفؤاد اسما لجميع هذه المضغة والقلب اسما لجزء مخصوص منه

ونسبته

ونسبته الى كل هذه المضغة كنسبة العين الى الهيكل الظاهر والشئ يكون اسما للشئ الذى نسبته الى عين هذه المضغة كنسبة النقطة الناظرة الى العين وتلك النقطة هى المسماة بسويدآء القلب فهذه السويدآء بالنسبة الى العين الباطنة كسواد العين بالنسبة الى العين الظاهرة والسبب فى ان الابصار الظاهرة تحصل بالسواد والبصيرة الباطنة تحصل بالسويدآء وجهان الاول ان الابصار تجرى مجرى النور والسواد من جنس الظلمة فالسواد والابصار كالمتضادين واظهار احد الضدين من الآخر ادل على القدرة والحكمة الثانى ان يكون الانتهاء على وفق الابتدآء فكما ان فى الابتدآء يظهر نور الوجود من ظلمة العدم بايجاد الحق سبحانه وتعالى فكذلك فى الانتهاء ظهر نور البصر والبصيرة من ظلمات سواد العين وسويدآء القلب ليكون المبدأ والغاية دالين بقرآئن الاحوال وشواهد المقال على تحقيق قوله فالق الاصباح فعند هذا ظهر ترتيب عجائب الظاهر والباطن اما الظاهر فاوله الهيكل الظاهر ثم العين ثم الناظرة ثم النور الباصر الموجود فى النقطة الناظرة واما الباطن فالفؤاد وهو اسم لتمام هذه المضغة ثم القلب ثم النقطة الناظرة وهى سويدآء القلب ثم نور البصيرة اذا عرفت هذا فنقول ان الابصار فى العالم الظاهر تتوقف على شرآئط وتلك الشرآئط بعينها معتبرة فى ادراك البصيرة الشرط الاول للابصار ان لا يكون المبصر فى غاية الجلاء ولا فى غاية الخفاء اما الذى فى غاية الجلاء فكالشمس فان العين تتحير فيها فلا تقدر على ابصارها بالتمام والكمال واما الذى فى غاية الخفاء فكالذرة فكذا للعقل مدركات هى فى غاية الجلاء والعظمة ومدركات هى فى غاية الخفاء والصغر اما الاشياء التى فى غاية الجلاء والاشراق فهو جلال الله تعالى وكبريائه ويليه عظمة الارواح العالية المقدسة فنور سويدآء القلب يحترق فى هذه الحضرات فلا يصل اليها واليه الاشارة بقول من قال سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره واما الذى فى غاية الخفاء فكتفاصيل الاحوال وجريان الحدثانات اما تفاصيل الاحوال فقوله وننشئكم فيما لا تعلمون فان النطفة حين ما تقع فى الرحم الى ان تنفصل جنينا الها فى كل لحة حالة وفى كل لحظة صفة الا ان التفاوت بين اللحظتين مما لا يصل اليه عقول البشر واما جريان الحدثانات فهو انه تعالى لما ذكر من الحيوانات الانعام فقال والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ثم قال بعده والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ثم قال ويخلق ما لا تعلمون والمعنى انه لا يمكنكم ان تحيطوا علما بتفاصيل احوال جميع الحيوانات لكثرتها واختلاف احوالها وبالجملة فالعقول قاصرة عن معرفة الاوآئل والاواخر ونظيره ان العقول متحيرة فى مبدأ الخلق والايجاد وفى منتهى الاعدام والافناء بل العقول لا سبيل لها الى معرفة الازل والابد فان كل ما يستحضره فى ذهنه يكون متوسطا بين الازل والابد

ولو انه بقي الى قيام القيامة يتقدم الى ماقبل ويتأخر الى مابعد لم ير نفسه الا
فى التوسط بين الازل والابد ويرى حقيقة الازل والابد منزهة عن لواحق الانظار
وعلائق الافكار والشرط الثانى ان المبصر اذا كان حاضرا فمالم يحرك الانسان
حدقته من جانب الى جانب تحريكات كثيرة لم ير المبصر فكذلك القلب مالم يحرك
عينه الروحانية من معقول الى معقول لم يتمكن من الابصار وتلك التحريكات هى
المسماة بالفكر والروية ونظر العقل وكما ان نظار العين عبارة عن تقليب الحدقة من جهة
الى جهة طلبا للرؤية فكذلك نظر القلب عبارة عن تقليب حدقة العقل من جانب الى
جانب طلبا لادراك المعقول والشرط الثالث ان قوة الباصرة لايمكنها ادراك المبصرات
الا عند صيرورة الهواء مضيئا بسبب طلوع الاشياء النيرة فكذا العقل
لايقدر على الابصار الا عند طلوع الاشياء النيرة الروحانية ثم نيرات العالم الجسمانى
اربعة الشمس والقمر والكواكب ثم النار فكذلك نيرات العالم الروحانى اربعة نور
جلال الله كما قال تعالى واشرقت الارض بنور ربها وهى بمنزلة الشمس فكما
لاتستطيع ابصار الخفافيش ابصار قرص الشمس فكذلك لاتستطيع
ابصار الارواح البشرية مطالعة نور جلال الله فهذه المرتبة بمنزلة الشمس
والمرتبة الثانية بمنزلة انوار الارواح العلوية الروحانية الكروبية كما قال تعالى ينزل
الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده وقال نزل به الروح الامين على قلبك
واكابر الانبياء والصديقين هم الذين يطيقون مطالعة هذه الانوار فهذه المرتبة
بمنزلة القمر فكما ان القمر تارة يكون بدرا يضيء العالم اضاءة كاملة وتارة يكون هلالا
دقيقا يظهر قليلا ثم يخفى فكذا الارواح قد تكون عظيمة الاضاءة والانارة كقوله
ومن عنده لايستكبرون عن عبادته وكقوله تعالى ويستغفرون للذين آمنوا وتارة
يكون كالهلال الضعيف وهو قوله وكم من ملك فى السموات لاتغنى شفاعتهم شيأ
والمرتبة الثالثة انوار الارواح السفلية وهم الصديقون الملازمون لعتبة جلال الله
المعتكفون فى حظائر قدس الله استنارت ارواحهم وانارو ارواح غيرهم
فهذه المرتبة بمنزلة الكواكب وكما ان الكواكب قد تكون فى العظم درية متلألئة
كما قال تعالى كانها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة وقد تكون ضعيفة جدا
كالسهى وامثاله فكذلك الارواح السفلية منها ماتكون قوية ومراتبها اربع
اولها الذين يكونون فى العظم الاول وهو روح الخليل والكليم وروح الحبيب
فان ارواح الخلق تهتدى بانوار هذه الارواح السفلية لانها ارواح قدسية قريبة
الدرجة من الارواح العلوية ولهذا قال تعالى ياايها الناس قد جاءكم برهان
من ربكم وانزلنا اليكم نورا مبينا وقال قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وكما ان الفائدة
فى الكواكب الاهتداء كما فى قوله تعالى وعلامات وبالنجم هم يهتدون فكذا دعوات

الانبياء عليهم السلام اعلام نورانية يهتدى بها فى ظلمات بر الشبهات وبحر الشهوات
قال تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم صراط الله الذى له مافى السموات
ومافى الارض الا الى الله تصير الامور وثانيها الذين يكونون فى العظم الثانى وهم
ارواح اولى العزم كما قال تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل وثالثها ارواح المرسلين
وهم ثلثمائة وثلاثة عشر وهؤلاء الذين يكونون فى العظم الثالث من الكواكب
ورابعها ارواح جملة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وهم كما يقال مائة الف واربعة
وعشرون الفا وهؤلاء هم الذين يكونون فى مرتبة العظم الرابع من الكواكب ثم بعد
هذا مراتب المؤمنين وهى ثلاث السابقون والمقتصدون والظالمون كما قال تعالى
ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق
بالخيرات فالسابقون هم الاولياء كما قال تعالى ألا ان اولياء الله لاخوف عليهم ولاهم
يحزنون والمقتصدون هم العلماء قال تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم والظالمون هم
العوام ولكل واحد من هذه الارواح اثر ونور فاذا اتصلت صارت كالمرايا المحاذية
فتنعكس انوار بعضها الى بعض فتصير كل واحدة منها مكملة للاخرى من وجه
ومستكملة بها من وجه ولهذا السبب كان احد مقامات الصديقين الحب فى الله
والمرتبة الرابعة من نيرات العالم الروحانى العقل ومرتبته مرتبة النار فى العالم الجسمانى
واعلم ان نور العقل له عيوب كثيرة كما ان نور النار له عيوب كثيرة فالاول كما ان نور النار
ممزوج بدخان كثير يسود الثوب ويجفف الدماغ فكذا نور العقل ممزوج بدخان
الشبهات وذلك الدخان تارة يسود ثوب العبودية بلطخة التشبيه والتعطيل واخرى
يجفف دماغ البشرية فيلقى صاحبه فى وهم الحلول والاتحاد والثانى ان نور السراج
فيه اشراق وفيه احراق فكذا نور العقل فيه اشراق وفيه احراق اما اشراقه وهو
التفكر فى غير الله ليستدل به على جلال عظمة الله واما احراقه فهو التفكر فى جلال
الله فلهذا السبب قال عليه السلام تفكروا فى الخلق ولاتتفكروا فى الخالق والثالث
ان نور السراج ينطفىء بادنى ريح فكذا سراج نور العقل ينطفىء بادنى شبهة فلهذا
السبب قال محمد صلى الله عليه وسلم ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيأ قليلا
وقال الخليل عليه السلام ربنا واجعلنا مسلمين لك وقال يوسف الصديق توفنى
مسلما وقال سليمان وادخلنى برحمتك فى عبادك الصالحين وقال الكليم
رب اشرح لى صدرى وقال عيسى ربنا انزل علينا مائدة من السماء وتلك المائدة مائدة
الهداية والمعرفة والرابع ان السراج انما يضيء اذا وضع فى بيت صغير واما اذا وضع
فى صحراء واسعة فانه يقل ضوءه فكذا سراج العقل انما يظهر نوره اذا وضع فى بيت
البدن كما قال وفى انفسكم أفلا تبصرون فان هذا البيت بيت صغير مختصر الاترى
ان سراج العقل لما وضع فى ميدان الارواح انطفأ ولم يظهر له لمعان واشراق

مطلب احكام العقل ومراتبه وعيوبه

كما قال تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربى وما اوتيتم من العلم الا قليلا فاذا كان حاله فى ميدان الارواح كذلك فاعرف انه كيف يكون حاله فى صحرآء انوار الجلال الصمدية وفضاء كمال الاسرار الالهية التى تقدست عن ان يكون لها بداية ونهاية اومقطع وغاية والخامس ظهور نور السراج مشروط بان يكون بينه وبين قرص الشمس حائل اما اذا وضع فى مقابلة قرص الشمس انطفأ فكذلك العقل انما يضىء فيما ورآء حجب الغيب وعالم انوار الصمدية واما اذا ازيل الحجاب فتجلت الانوار انطفأ نور العقل ولهذا قال لموسى عليه السلام اخلع نعليك انك بالوادى المقدس طوى فقوله اخلع الخ اشارة الى تجلى انوار العظمة والكبرياء السادس ان نور السراج وان طال بقاؤه لكنه بالاخرة ينطفىء وان استمر لكنه تطلع شمس الحقيقة فيبطل ضوءه لا محالة فكذا نور سراج العقل اما ان ينطفىء لطريان الغفلات والشهوات واما ان يبقى الى آخر الامر لكنه اذا انقضى ليل الحياة الدنيوية وتجلى نهار عالم الاخرة وانكشفت السرآئر وتجلت الضمائر لم يبق لسراج العقل نور ولا قوة البتة فهذا هو شرح ثمرات عالم الروحانيات والجسمانيات الى هنا من كتاب اسرار التنزيل للامام الهمام فخر الدين الرازى عليه الرحمة (المسئلة الاولى) اختلف الناس فى وجود الجن والشيطان فمن الناس من انكر الجن والشياطين واعلم اولا انه لابد من البحث عن ماهية الجن والشيطان فنقول اطبق الكل على انه ليس الجن والشيطان عبارة عن اشخاص جسمانية كثيفة تجىء وتذهب مثل الناس والبهائم بل القول المحصل فيه قولان الاول انها اجسام هوآئية قادرة على التشكل باشكال مختلفة ولها عقول وافهام وقدرة على اعمال صعبة شاقة والقول الثانى ان كثيرا من الناس اثبتوا موجودات لا متحيزة ولا حالة فى المتحيز وعقلوا انها موجودات مجردة عن الجسمية ثم هذه الموجودات قد تكون عالية مقدسة عن تدبير الاجسام بالكلية وهى الملائكة المقربون كما قال تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ويليها مرتبة الارواح المتعلقة بتدبير الاجسام واشرفها حملة العرش كما قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية والمرتبة الثانية الحافون حول العرش كما قال تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش والمرتبة الثالثة ملائكة الكرسى والمرتبة الرابعة ملائكة السموات طبقة فطبقة والمرتبة الخامسة ملائكة كرة الاثير والمرتبة السادسة ملائكة كرة الهوآء الذى هو فى طبع النسيم والمرتبة السابعة ملائكة كرة الزمهرير والمرتبة الثامنة مرتبة الارواح المتعلقة بالبحار والمرتبة التاسعة مرتبة الارواح المتعلقة بالجبال والمرتبة العاشرة مرتبة الارواح السفلية المتصرفة فى هذه الاجسام النباتية والحيوانية الموجودة فى هذا العالم واعلم ان على كلا القولين هذه الارواح قد تكون مشرقة آلهية خيرة سعيدة وهى المسماة بالصالحين من الجن وقد تكون مظلمة شريرة شقية

وهى

وهى المسماة بالشياطين واحتج المنكرون لوجود الجن والشياطين بوجوه الحجة الاولى ان الشيطان لو كان موجودا لكان اما ان يكون جسما كثيفا او لطيفا والقسمان باطلان فيبطل القول بوجوده انما قلنا انه يمتنع ان يكون جسما كثيفا لانه لو كان كذلك لوجب ان يراه كل من كان سليم الحس اذ لو جاز ان يكون بحضرتنا اجسام كثيفة ونحن لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة ورعود وبروق مع انا لا نشاهد شيأ منها ومن جوز ذلك كان خارجا عن العقل وانما قلنا انه لا يجوز كونها اجساما لطيفة وذلك انه لو كان كذلك لوجب ان تتمزق وتتفرق عند هبوب الرياح العاصفة القوية وايضا يلزم ان لا يكون لها قدرة وقوة على الاعمال الشاقة ومثبتوا الجن ينسبون اليها الاعمال الشاقة ولما بطل القسمان ثبت فساد القول بالجن الحجة الثانية ان هذه الاشخاص المسماة بالجن اذا كانوا حاضرين فى هذا العالم مخالطين للبشر فالظاهر الغالب انه يحصل لهم بسبب طول المخالطة والمصاحبة اما عداوة واما صداقة وان حصلت الصداقة وجب ظهور المنافع بسبب تلك الصداقة وان حصلت العداوة وجب ظهور المضار بسبب تلك العداوة الا انا لا نرى آثارا من تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهؤلاء الذين يمارسون صنعة التعزيم اذا تابوا من الاكاذيب يعترفون بانهم قط ما شاهدوا اثرا من هذا الجن وذلك مما يغلب على الظن عدم هذه الاشياء وسمعت واحدا ممن تاب عن تلك الصنعة قال انى واظبت على العزيمة الفلانية كذا من الايام وما تركت دقيقة من الدقائق الا اتيت بها ثم انى ما شاهدت من تلك الاحوال المذكورة اثرا الحجة الثالثة ان الطريق الى معرفة الاشياء اما الحس واما الخبر واما الدليل اما الحس فلم يدل على وجود هذه الاشياء فانا اذا كنا لا نرى صورة ولا سمعنا صوتا فكيف يمكننا ان ندعى الاحساس بها والذين يقولون انا ابصرناها او سمعنا اصواتها فهم طائفة من المجانين الذين يتخيلون اشياء بسبب خلل امزجتهم فيظنون انهم رأوها والكذابون المخرفون واما اثبات هذه الاشياء بواسطة الانبياء والرسل عليهم السلام فباطل لان هذه الاشياء لو ثبتت لبطلت نبوة الانبياء فانه على تقدير ثبوتها يجوز ان يقال ان كل ما اتى به الانبياء من المعجزات انما يحصل باعانة الجن والشياطين وكل فرع ادى الى ابطال الاصل كان باطلا مثاله اذا جوزنا نفوذ الجن فى بواطن الانسان فلم لا يجوز ان يقال ان حنين الجذع انما كان لاجل ان الشيطان نفذ فى ذلك الجذع ثم اظهر الحنين ولم لا يجوز ان يقال ان الناقة انما تكلمت مع الرسول عليه السلام لان الشيطان دخل فى باطنها فتكلم ولم لا يجوز ان يقال ان الشجرة انما انقلعت من اصلها لان الشيطان قلعها فثبت ان القول باثبات الجن والشياطين يوجب القول ببطلان نبوة الانبياء عليهم السلام واما اثبات هذه الاشياء بواسطة الدليل

والنظرفيه ومتعذر لانالانعرف دليلاعقليايدل على وجود الجن والشياطين فثبت
انه لاسبيل لنا الى العلم بوجود هذه الاشياء فوجب ان يكون القول بوجود هذه
الاشياء باطلا فهذه جملة شبه منكرى الجن والشياطين والجواب عن الشبهة الاولى
ان نقول ان الشبهة التى ذكرتم تدل على انه يمتنع ان يكون الجن جسما فلم لايجوز
ان يقال انه جوهر مجرد عن الجسمية واعلم ان القائلين بهذا القول فرق الفرقة الاولى
الذين قالوا النفوس الناطقة البشرية المفارقة عن الابدان قد تكون خيرة
وقد تكون شريرة فان كانت خيرة فهى الملائكة الارضية وان كانت شريرة فهى
الشياطين الارضية ثم اذا احدث بدن شديد المشابهة ببدن تلك النفوس المفارقة
وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة لتلك النفس المفارقة فحينئذ يحدث لتلك
النفس المفارقة ضرب تعلق بهذا البدن الحادث وتصير تلك النفس المفارقة معاونة
لهذه النفس المتعلقة بهذا البدن على الاعمال اللائقة بها فان كانت النفسان
من النفوس الطاهرة المشرقة الخيرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة الهاما وان كانت
من النفوس الخبيثة المظلمة الشريرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة وسوسة فهذا
هو الكلام فى الالهام والوسوسة على قول هؤلاء الفريق الثانى الذين قالوا الجن
والشياطين جواهر مجردة عن الجسمية وعلائقها وجنسها مخالف لجنس النفوس
الناطقة البشرية ثم ان ذلك الجنس يندرج فيه انواع ايضا فان كانت طاهرة
نورانية فهى الملائكة الارضية وهم المسمون بصالحى الجن وان كانت خبيثة شريرة
فهى الشياطين المؤذية اذا عرفت هذا فنقول الجنسية علة الضم فالنفوس البشرية
الطاهرة النورانية تنضم اليها تلك الارواح النورانية وتعينها على اعمالها التى هى من باب
الخير والبر والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة تنضم اليها تلك الارواح الخبيثة الشريرة
وتعينها على اعمالها التى هى من باب الشر والاثم والعدوان والفريق الثالث هم والذين
ينكرون وجود الارواح السفلية ولكنهم اثبتوا الارواح المجردة الفلكية وزعموا
ان تلك الارواح ارواح عالية قاهرة قوية وهى مختلفة بجواهرها وماهياتها وكما ان لكل
روح من الارواح البشرية بدنا معينا فكذلك لكل روح من الارواح الفلكية بدن
معين وهو ذلك الفلك المعين وكما ان الروح البشرى يتعلق اولا بالقلب ثم بواسطته
يتعدى اثر ذلك الروح الى كل البدن فكذلك الروح الفلكى يتعلق اولا بالكواكب
ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدى اثر ذلك الروح الى كلية ذلك الفلك والى كلية العالم
وكما انه يتولد فى القلب والدماغ ارواح لطيفة وتلك الارواح تتعدى بالشرايين
والاعصاب الى اجزاء البدن وتصل بهذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة الى كل
جزء من اجزاء الاعضاء فكذلك ينبعث من جرم الكواكب خطوط شعاعية تتصل
بجوانب العالم وتتعدى قوة تلك الكواكب بواسطة تلك الخطوط الشعاعية الى اجزاء

هذا العالم وكما انه بواسطة الارواح الفائضة من القلب والدماغ الى اجزاء البدن يحصل
فى كل جزء من اجزاء ذلك قوى مختلفة وهى الغاذية والنامية والمولدة والحساسة
فتكون هذه القوى كالنتايج والاولاد لجوهر النفس المدبرة لكلية البدن فكذلك
بواسطة الخطوط الشعاعية المنبثة من الكواكب الواصلة الى اجزاء هذا العالم
تحدث فى تلك الاجزاء نفوس مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو وهذه النفوس
كالاولاد لتلك النفوس الفلكية ولما كانت النفوس الفلكية مختلفة فى جواهرها
وماهياتها فكذلك النفوس المتولدة من نفس فلك زحل مثلا طائفة والنفوس
المتولدة من نفس فلك المشترى طائفة اخرى فتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل
متجانسة متشاركة فيحصل بينهما محبة ومودة وتكون النفوس المنتسبة الى روح
زحل مخالفة بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة الى روح المشترى اذا عرفت هذا
فنقول ان العلة تكون اقوى من المعلول فلكل طائفة من النفوس البشرية طبيعة
خاصة وهى تكون معلولة لروح من الارواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون فى الروح
الفلكى اقوى واعلى بكثير منها فى هذه الارواح البشرية وتلك الارواح الفلكية بالنسبة
الى تلك الطائفة من الارواح البشرية كالاب المشفق والسلطان الرحيم ولهذا
السبب تلك الارواح الفلكية تعين اولادها على مصالحها وتهديها تارة فى النوم
على سبيل الرؤيا واخرى فى اليقظة على سبيل الالهام ثم اذا اتفق لبعض النفوس
البشرية قوة قوية من جنس تلك الخاصية وقوى اتصاله بالروح الفلكى الذى هو
اصله ومعدنه ظهرت عليه افعال عجيبة واعمال خارقة للعادات فهذا تفصيل
مذاهب من اثبت الجن والشياطين وزعم انها موجودات ليست اجساما
ولا جسمانية واعلم ان قوما من الفلاسفة طعنوا فى هذا المذهب وزعموا ان المجرد
يمتنع عليه ادراك الجزئيات فالمجردات يمتنع كونها فاعلة للافعال الجزئية واعلم
ان هذا باطل لوجهين الاول انه يمكننا ان نحكم على هذا الشخص المعين بانه انسان
وليس بفرس والقاضى على شيئين لابد وان يحضره المقضى عليهما فههنا شئ واحد
وهو مدرك للكلى هو النفس فيلزم ان يكون المدرك للجزئى هو النفس ايضا الثانى
هب ان النفس المجردة لاتقوى على ادراك الجزئيات ابتداء لكن لانزاع انه يمكنها
ان تدرك الجزئيات بواسطة الالات الجسمانية فلم لايجوز ان يقال تلك الجواهر المجردة
المسماة بالجن والشياطين لها آلات جسمانية من كرة الاثير او من كرة الزمهرير ثم انها
بواسطة تلك الالات الجسمانية تقوى على ادراك الجزئيات وعلى التصرف فى هذه
الابدان فهذا تمام الكلام فى شرح هذا المذهب واما الذين يزعمون ان الجن والشياطين
اجسام هوائية او نارية فقالوا الاجسام متساوية فى الجسمية والمقدار وهذان
المعنيان اعراض فالاجسام متساوية فى قبول هذه الاعراض والاشياء المختلفة

بالماهية لايمتنع اشتراكهما فى بعض اللوازم فلم لايجوزان يقال الاجسام مختلفة بحسب حقائقها المخصوصة وماهيتها المعينة وان كانت مشتركة فى قبول الجسمية والمقدار اذاثبت هذا فنقول لم لايجوزان يقال احدانواع الاجسام اجسام لطيفة نفاذة حية عاقلة لذواتها قادرة على الاعمال الشاقة لذواتها وهى غيرقابلة للتفرق والتمزق واذا كان الامر كذلك فتلك الاجسام تكون قادرة على تشكيل انفسها باشكال مختلفة ثم ان الرياح العاصفة لاتمزقها والاجسام الكثيفة لاتفرقها أليس ان الفلاسفة قالوا ان النار التى تنفصل عن الصواعق تنفذ فى اللحظة اللطيفة فى بواطن الاحجار والحديد وتخرج من الجانب فلم لايعقل مثله فى هذه الصورة وعلى هذا التقدير فان الجن تكون قادرة على النفوذ فى بواطن الناس وعلى التصرف فيها وانما تبقى فعالة حية مصونة عن الفساد الى الاجل المعين والوقت المعلوم فكل هذه الاحوال احتمالات ظاهرة والدليل لم يقم على ابطالها فلم يجز المصير الى القول بابطالها واما الجواب عن الشبهة الثانية انه لايجب حصول تلك الصداقة والعداوة مع كل احد وكل احد لايعرف الا حال نفسه اما حال غيره فانه لايعلمها فيبقى هذا الامر فى حيز الاحتمال واما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو انا نقول لانسلم ان القول بوجود الجن والملائكة يوجب الطعن فى نبوة الانبياء وسيظهر الجواب عن الشبهة التى ذكرتموها فيما بعد ذلك فهذا آخر الكلام فى الجواب عن هذه الشبهات الى هنا من التفسير الكبير (قال فى المطالب العالية) والجواب عن الشبهة الثالثة ان ماذكرتموه معارض بوجه آخر وهو ان الانبياء عليهم السلام اطبقوا على اثبات الجن والشياطين فالطعن فى عدمهم يوجب الطعن فى نبوة الانبياء فان قالوا اذا كان القول بوجودهم يوجب الطعن فى نبوتهم والقول بعدمهم يوجب الطعن ايضا فهذا الطعن لازم على كلا التقديرين فنقول لنا فى اثبات النبوة طريق عجيب نذكره فى باب النبوات ولا يتوجه عليه شئ مماذكرتموه انتهى لايخفى ان هذا الجواب احسن مماذكره فى التفسير الكبير ولذا ذيلناه بهذا واما الطريق الذى ذكره فى اثبات النبوات فلعلك تجده فى هذه الوريقات (المسئلة الثانية) اعلم ان القرءآن والاخبار يدلان على وجود الجن والشياطين اما القرءآن فآيات (الاولى) قوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرءآن فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضى ولوا الى قومهم منذرين قالوا ياقومنا انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدى الى الحق وهذا نص على وجودهم وعلى انهم سمعوا القرءآن وعلى انهم انذروا قومهم (والثانية) قوله تعالى واتبعوا ماتتلوا الشياطين على ملك سليمان (والثالثة) قوله تعالى فى قصة سليمان عليه السلام يعملون له مايشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجوابى وقدور راسيات وقال تعالى

والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين فى الاصفاد وقال تعالى ولسليمان الريح الى قوله ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه (والرابعة) قوله تعالى يامعشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا الخ (والخامسة) قوله تعالى انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان مارد واما الاخبار فكثيرة (الخبر الاول) روى مالك فى الموطأ عن صيفى بن افلح عن ابى السائب مولى هاشم بن زهرة دخل على ابى سعيد الخدرى قال وجدته يصلى وجلست انتظره حتى يقضى صلاته قال فسمعت تحريكا تحت سريره فى بيته فاذا حية فقمت لاقتلها فاشار ابو سعيد ان اجلس فلما انصرف من صلاته اشار الى بيت فى الدار وقال ترى هذا البيت قلت نعم قال انه كان فيه فتى من الانصار حديث العهد بعرس وساق الحديث الى ان قال فرأى امرأته واقفة بين الناس فهيأ الرمح ليطعنها بسبب الغيرة فقالت امرأته ادخل بيتك لترى فدخل بيته فاذا هو بحية على فراشه فركز الرمح فيها فاضطربت الحية فى رأس الرمح وخر الفتى فماترى ايهما كان اسرع موتا الفتى ام الحية فسألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان بالمدينة جنا قد اسلموا فمن بدا لكم منهم فآذنوه ثلاثة ايام فان عاد فاقتلوه فانه شيطان (والخبر الثانى) روى فى الموطأ عن يحيى بن سعيد قال لما اسرى برسول الله صلى الله عليه وسلم رأى عفريتا من الجن يطلبه بشعلة من نار كلما التفت رآه فقال جبريل الا اعلمك كلمات اذا قلتهن طفئت شعلته قل اعوذ بوجه الله الكريم وبكلماته التامات التى لايجاوزهن بر ولا فاجر من شر ماينزل من السماء ومن شر مايعرج فيها ومن شر ماينزل الى الارض ومن شر مايخرج منها ومن شر فتن الليل والنهار ومن شر طوارق الليل والنهار الا طارقا يطرق بخير يارحمن (الخبر الثالث) روى مالك ايضا فى الموطأ ان كعب الاحبار كان يقول اعوذ بوجه الله العظيم الكريم الذى ليس شئ اعظم منه وبكلمات الله التامات التى لايجاوزهن بر ولا فاجر وباسمائه كلها ماقد علمت منها ومالم اعلم من شر ماخلق وذرأ وبرأ (الخبر الرابع) روى ايضا مالك ان خالد بن الوليد قال يارسول الله اروع فى نومى فقال قل اعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات الشياطين وان يحضرون (الخبر الخامس) مااشتهر وبلغ مبلغ التواتر من خروج النبى صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وقرآءته عليهم ودعوته اياهم الى الاسلام (الخبر السادس) روى القاضى ابو بكر فى الهداية ان عيسى ابن مريم عليهما السلام دعا ربه ان يريه موضع الشيطان من بنى آدم فاراه ذلك فاذا رأسه مثل رأس الحية وضع رأسه على القلب فاذا ذكر الله خنس واذا لم يذكره وضع رأسه على حبة قلبه (الخبر السابع) قوله صلى الله عليه وسلم ان الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم وقال مامنكم من أحد الا وله شيطان قيل ولا انت يارسول الله قال ولا انا الا ان الله اعاننى عليه فاسلم

والاحاديث كثيرة والقدر الذى ذكرناه كاف (من التفسير الكبير) قال فى التفسير الكبير ايضا فى سورة ص عند تفسير قوله تعالى والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين فى الاصفاد وههنا بحث وهو ان هذه الايات دالة على ان الشياطين لها قوة عظيمة وبسبب تلك القوة قدروا على بناء الابنية العالية التى لا يقدر عليها البشر وقدروا على الغوص فى البحار واحتاج سليمان عليه السلام الى ان قيدهم ولقائل ان يقول ان هذه الشياطين اما ان تكون اجسادهم كثيفة او لطيفة فان كان الاول وجب ان يراهم من كان صحيح الحاسة اذ لو جاز ان لا يراهم مع كثافة اجسادهم فليجز ان يكون بحضرتنا جبال عالية واصوات هائلة لا نراها ولا نسمعها وذلك دخول فى السفسطة وان كان الثانى وهو ان تكون اجسادهم لطيفة رقيقة فمثل هذا يمتنع ان يكون موصوفا بالقوة الشديدة وايضا لزم ان تتفرق اجسادهم وان تتمزق بسبب الرياح القوية وان يموتوا فى الحال وذلك يمنع وصفهم بالقوة القوية وايضا الجن والشياطين ان كانوا موصوفين بهذه القوة الشديدة فلم لا يقتلون العلماء والزهاد فى زماننا ولم لا يخربون ديار الناس مع ان المسلمين يبالغون فى اظهار لعنهم وعداوتهم وحيث لم يحس بشئ من ذلك علمنا ان القول باثبات الجن والشياطين ضعيف (واعلم) ان اصحابنا يجوزون ان تكون اجسامهم كثيفة مع انا لا نراهم وايضا لا يبعد ان يقال ان اجسامهم لطيفة بمعنى عدم اللون ولكنها صلبة بمعنى انها لا تقبل التفرق والتمزق (واما الجبائى) فقد سلم انها كثيفة الاجسام وزعم ان الناس كانوا يشاهدونهم فى زمان سليمان عليه السلام ثم انه لما توفى امات الله تلك الجن والشياطين وخلق نوعا آخر من الجن والشياطين تكون اجسامهم فى غاية الرقة ولا يكون لهم شئ من القوة والموجود فى زماننا من الجن والشياطين ليس الا من هذا النوع انتهى ما قاله فى هذه السورة مما يتعلق بهذا البحث (المسئلة الثامنة) فى كيفية الوسوسة بناء على ما ورد فى الاثار ذكروا ان الشيطان يغوص فى باطن الانسان ويضع رأسه على حبة قلبه ويلقى اليه الوسوسة واحتجوا بما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ان الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم الا فضيقوا مجاريه بالجوع والعطش وقال عليه السلام لولا ان الشياطين يحومون حول قلوب بنى آدم لنظروا الى ملكوت السموات ومن الناس من قال هذه الاخبار لا بد من تأويلها لانه يمتنع حملها على ظواهرها واحتج عليه بوجوه الاول ان نفوذ الشياطين فى بواطن الناس محال لانه يلزم اما اتساع تلك المجارى او تداخل الاجسام الثانى ما ذكرنا ان العداوة الشديدة حاصلة بينه وبين اهل الدين فلو قدر على هذا النفوذ فلم لا يخصهم بمزيد الضرر الثالث ان الشيطان مخلوق من النار فلو دخل فى داخل البدن لصار كانه نفذ النار فى داخل البدن ومعلوم انه لا يحس بذلك

الرابع

الرابع ان الشياطين يحبون المعاصى وانواع الكفر والفسق ثم انا نتضرع باعظم الوجوه اليه ليظهروا انواع الفسق فلا نجد فيه اثرا ولا فائدة وبالجملة فلا نرى من عداوتهم ضررا ولا من صداقتهم نفعا واجاب مثبتوا الشياطين عن السؤال الاول بانها نفوس مجردة فالسؤال زائل وعلى القول بانها اجسام لطيفة كالضوء والهواء فالسؤال ايضا زائل وعن الثانى لا يبعد ان يقال ان الله والملائكة يمنعونهم عن ايذاء علماء البشر وعن الثالث انه لما جاز ان يقول الله لنار ابراهيم يا نار كونى بردا وسلاما على ابراهيم فلم لا يجوز مثله هنا وعن الرابع ان الشياطين مختارون ولعلهم يفعلون بعض القبائح دون البعض (المسئلة التاسعة) فى تحقيق الكلام فى الوسوسة على الوجه الذى حرره الشيخ الغزالى فى كتاب الاحياء قال رحمه الله القلب مثل قبة لها ابواب تنصب اليها الاحوال من كل جانب او مثل هدف ترمى اليه السهام من كل جانب او مثل مرآة منصوبة تجتاز عليها الاشخاص فترى فيها صورة بعد صورة او مثل حوض تنصب اليه مياه مختلفة من انهار مختلفة واعلم ان تداخل هذه الاثار المتجددة فى القلب ساعة فساعة اما من الظاهر كالحواس الخمس واما من الباطن كالخيال والشهوة والغضب والاخلاق المركبة فى مزاج الانسان فانه اذا ادرك بالحواس شيأ حصل منه اثر فى القلب وكذا اذا هاجت الشهوة او الغضب حصل من تلك الاحوال آثار فى القلب واما اذا امتنع الانسان عن الادراكات الظاهرة فالخيالات الحاصلة فى النفس تبقى وينتقل الخيال من شئ الى شئ وبحسب انتقال الخيال ينتقل القلب من حال الى حال فالقلب دائما فى التغير والتأثر من هذه الاسباب واخص الاثار الحاصلة فى القلب هى الخواطر واعنى بالخواطر ما يعرض فيه من الافكار والاذكار واعنى بهما ادراكات وعلوما اما على سبيل التذكر واما على سبيل التجدد وانما تسمى خواطر من حيث انها تخطر بالخيال بعد ان كان القلب غافلا عنها فالخواطر هى المحركات للارادات والارادات محركات للاعضاء ثم ان هذه الخواطر المحركة لهذه الارادات تنقسم الى ما يدعو الى الشر اعنى الى ما يضر فى العاقبة والى ما يدعو الى الخير اعنى ما ينفع فى العاقبة فهما خاطران مختلفان فافتقر الى اسمين مختلفين فالخاطر المحمود يسمى الهاما والمذموم يسمى وسواسا ثم انك تعلم ان هذه الخواطر احوال حادثة فلا بد لها من سبب والتسلسل محال فلا بد من انتهاء الكل الى واجب الوجود وهذا ملخص كلام الشيخ الغزالى بعد حذف التطويلات منه (المسئلة العاشرة) فى تحقيق الكلام فيما ذكره الغزالى اعلم ان هذا الرجل دار حول المقصود الا انه لا يحصل الغرض الا بعد مزيد التنقيح فنقول لا بد قبل الخوض فى المقصود من تقديم مقدمات (فالمقدمة الاولى) لا شك ان ههنا مطلوبا ومهروبا وكل مطلوب فاما ان يكون مطلوبا لذاته او لغيره ولا يجوز

ان يكون كل مطلوب مطلوبا لغيره وان يكون كل مهروب مهروبا عنه لغيره والالزم اما الدور او التسلسل وهما محالان فثبت انه لابد من الاعتراف بوجود شئ يكون مطلوبا لذاته وشئ يكون مهروبا عنه لذاته (المقدمة الثانية) ان الاستقرآء دل على ان المطلوب بالذات هو اللذة والسرور والمطلوب بالتبع مايكون وسيلة اليهما والمهروب عنه بالذات هو الالم والحزن والمهروب عنه بالتبع مايكون وسيلة اليهما (المقدمة الثالثة) ان اللذيذ عند كل قوة من القوى النفسانية شئ آخر فاللذيذ عند القوة الباصرة شئ واللذيذ عند القوة السامعة شئ آخر واللذيذ عند القوة الشهوانية شئ ثالث واللذيذ عند القوة الغضبية شئ رابع واللذيذ عند القوة العاقلة شئ خامس (المقدمة الرابعة) ان القوة الباصرة اذا ادركت موجودا فى الخارج لزم من حصول ذلك الادراك البصرى وقوف الذهن على ماهية ذلك المرئى وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه لذيذا اومؤلما اوخاليا عنهما فان حصل العلم اوالاعتقاد بكونه لذيذا ترتب على هذا الاعتقاد اوالعلم حصول الميل الى تحصيله وان حصل العلم اوالاعتقاد بكونه مؤلما ترتب على هذا العلم اوالاعتقاد حصول الميل الى البعد عنه والفرار منه وان لم يحصل العلم بكونه مؤلما ولا بكونه لذيذا لم يحصل فى القلب رغبة الى الفرار ولا رغبة الى تحصيله (المقدمة الخامسة) ان العلم بكونه لذيذا انما يوجب حصول الميل والرغبة فى تحصيله اذا حصل ذلك العلم خاليا عن المعارض والمعاوق فاما اذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء مثاله اذا رأينا طعاما لذيذا فعلمنا بكونه لذيذا انما يؤثر فى كوننا مريدين تناوله اذا لم نعتقد انه حصل فيه ضرر زائد على لذته اما اذا اعتقدنا انه حصل فيه ضرر فعند هذا يعتبر العقل كيفيته المعارضة والترجيح فأيهما غلب على ظنه انه ارجح عمل بمقتضى ذلك الرجحان مثال آخر لهذا المعنى ان الانسان قد يقتل نفسه وقد يلقى نفسه من السطح العالى الا انه انما يقدم على هذا العمل اذا اعتقد انه بسبب تحمل ذلك العمل المؤلم يتخلص عن مؤلم آخر اعظم منه او يتوصل به الى تحصيل منفعة اعلى منها حالا فثبت بما ذكرنا ان اعتقاد كونه لذيذا اومؤلما انما يوجب الرغبة اوالنفرة اذا خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض (المقدمة السادسة) فى بيان ان التقرير الذى بيناه يدل على ان الافعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيبا ذاتيا لزوميا عقليا وذلك لان هذه الافعال مصدرها القريب هو القوى الموجودة فى العضلات الا ان هذه القوى صالحة للفعل والترك فامتنع صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل الالضميمة تنضم اليها وهى الارادات ثم ان تلك الارادات انما توجد وتحدث لاجل العلم بكونها لذيذة اومؤلمة ثم ان تلك العلوم ان حصلت بفعل الانسان عاد البحث الاول فيه ولزم اما الدور اوالتسلسل وهما محالان واما الانتهاء الى علوم

وادراكات وتصورات تحصل فى جوهر النفس من الاسباب الخارجة وهى اما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم واما السبب الحقيقى وهو ان الله خلق تلك الاعتقادات والعلوم فى القلب فهذا ملخص الكلام فى ان الفعل كيف يصدر عن الحيوان اذا عرفت هذا فاعلم ان نفاة الشيطان ونفاة الوسوسة قالوا ثبت ان المصدر القريب للافعال الحيوانية هو هذه القوى المركوزة فى العضلات والاوتار وثبت ان تلك القوى لاتصير مصادر للفعل والترك الاعند انضمام الميل والارادة اليها وثبت ان تلك الارادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشئ لذيذا اومؤلما وثبت ان حصول ذلك الشعور لابد وان يكون بخلق الله تعالى ابتدآء اوبواسطة مراتب شأن كل واحدة منها استلزام مابعدها على الوجه الذى قررناه فثبت ان ترتب كل واحدة من هذه المراتب على ماقبلها لازم لزوما ذاتيا واجبا فانه اذا احس بالشئ وعرف كونه ملائما مال طبعه اليه واذا مال طبعه اليه تحركت القوة الى الطلب فاذا حصل هذه المراتب حصل الفعل لامحالة فلو فرضنا شيطانا من الخارج وفرضنا انه حصلت له وسوسة منه كانت تلك الوسوسة عديمة الاثر لانه اذا حصل تلك المراتب المذكورة حصل الفعل سوآء حصل الشيطان اولم يحصل وان لم يحصل مجموع تلك المراتب امتنع حصول الفعل سوآء حصل الشيطان اولم يحصل فعلمنا ان القول بوجود الشيطان ووجود الوسوسة قول باطل بل الحق انه ان اتفق حصول هذه المراتب فى الطرف النافع سميناه بالالهام وان اتفق فى الطرف الضار سميناه بالوسوسة هذا تمام الكلام فى تقرير هذا الاشكال والجواب ان كل ماذكرتموه حق وصدق الا انه لا يبعد ان يكون الانسان غافلا عن شئ فاذا ذكره الشيطان ذلك الشئ تذكره ثم عند التذكر يترتب الميل عليه ويترتب الفعل على حصول ذلك الميل فالذى اتى به الشيطان الخارجى ليس الا ذلك التذكير واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابليس وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى الا انه بقى لقائل ان يقول فالانسان انما اقدم على المعصية بتذكير الشيطان فالشيطان اذا كان اقدامه على المعصية بتذكير شيطان آخر لزم تسلسل الشياطين واذا كان عمل ذلك الشيطان ليس لاجل شيطان آخر ثبت ان ذلك الشيطان الاول انما اقدم على ما اقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد فى قلبه ولابد لذلك الاعتقاد الحادث من سبب وماذاك الا الله تعالى وعند هذا يظهر ان الكل من الله فهذا غاية الكلام فى هذا البحث الدقيق العميق وصار حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل عليه الصلاة والسلام وهو قوله (اعوذ بك منك) الى هنا من اوائل التفسير الكبير (ق) انس رضى الله عنه اتفقا على الرواية عنه قال جاءت صفية زوجة النبى صلى الله عليه وسلم تزوره فى اعتكافه فتحدثت عنده ساعة ثم قامت وقام النبى صلى الله عليه وسلم

معها فلما بلغا باب المسجد مر رجلان من الانصار فسلما على النبي صلى الله عليه وسلم واسرعا فقال لهما النبي عليه السلام على رسلكما انها صفية فقالا سبحان الله تعالى قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم تتمته انى خشيت ان يقذف الشيطان في قلوبكما شيأ فتهلكا المعنى ان كيد الشيطان لا ينفك عن الانسان فيوسوس له مادام حيا كما لا ينفك جريان الدم عنه وقال قوم انه على ظاهره لان الشيطان جسم لطيف فلا يبعد نفوذ نفسه لان اللطيف يدخل في الكثيف اذا كان متخلخل الاجزاء كالهوآء النافذ في البدن من شرح المشارق لابن الملك (م) ابو الدردآء رضي الله عنه روى مسلم عنه قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي سمعناه يقول اعوذ بالله منك ثم قال العنك بلعنة الله التامة ثلاثا فبسط يده كانه يتناول شيأ فلما فرغ من الصلاة قلنا يا رسول الله قد سمعناك تقول في الصلاة شيأ لم نسمعه منك قبل ذلك ورأيناك بسطت يدك فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان عدو الله ابليس بالنصب عطف بيان او بدل جاء بشهاب من نار اى بشعلة منها ليجعله في وجهي فقلت اعوذ بالله منك ثلاث مرات ثم قلت العنك بلعنة الله التامة فلم يستأخر ثلاث مرات العامل فيه لم يستأخر او قلت على تنازع الفعلين وما قاله الشراح العامل فيه العنك فبعيد لان اللعنة غير مقيدة بالمرات ثم اردت اخذه والله لولا دعوة اخينا سليمان لاصبح موثقا يعني لاخذت ابليس وجعلته مشدودا بالوثاق وهو القيد يلعب به ولدان اهل المدينة وفي الحديث جواز رؤية ابليس لبعض الادميين واما قوله تعالى انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم فمحمول على الغالب قال الامام المازري الجن اجسام لطيفة يحتمل ان يتصور بصورة يمكن ربطه معها ثم يمتنع من ان يعود الى ما كان عليه حتى يتأتى اللعب به وفي قوله العنك دلالة على ان خطاب الغير في الصلاة جائز فان قلت هذا مخالف لقوله عليه السلام ان الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس ولهذا قال الجمهور تبطل الصلاة برد السلام قلنا هذا الحديث كان قبل تحريم الكلام وقد نسخ كذا قاله النووي رحمه الله تعالى (ق) ابو هريرة رضي الله عنه اتفقا على الرواية عنه ان عفريتا وهو الخبيث المنكر من الجن تفلت اى تعرض بتشديد اللام على البارحة ليقطع على صلاتي انما قدم المفعول غير الصريح وهو على على الصريح لان غالب اهتمام العفريت كان قطعه على رسول الله صلى الله عليه وسلم فامكنني الله تعالى منه اى اعطاني الله مكنة من اخذه وقدرة عليه فاخذته وفيه دليل على جواز العمل القليل في الصلاة وعلى ان الشيطان عينه غير نجسة فلا تبطل الصلاة بمسه فاردت ان اربطه بكسر الباء وضمها اى اشده وفيه دلالة على ان الصلاة لا تبطل بخطور ما ليس من افعالها بالبال المصلي على سارية اى اسطوانة من سواري المسجد حتى ينظر اليه كلكم

فذكرت

فذكرت دعوة اخي سليمان رب اغفر لي وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي فرددته خاسئا اى ذليلا مطرودا لان التسخير التام مختص به فان قلت يفهم من هذا الحديث انه عليه السلام تذكر دعوة سليمان بعد اخذه ومن الحديث السابق انه تذكرها قبله فيتنافيان قلت لا منافاة لان الحديثين صدرا في وقتين (الى هنا ملخصا من شرح المشارق) القسم الثاني من كتاب النبوات في تقرير القول بالنبوة على طريق آخر وفيه فصول الفصل الاول في تمييز هذا الطريق عن الطريق المشهور فنقول اعلم ان القائلين بالنبوات فريقان احدهما الذين يقولون ان ظهور المعجزات على يد النبي صلى الله عليه وسلم يدل على صدقه ثم انا نستدل بقوله على تحقيق الحق وابطال الباطل وهذا القول هو الطريق الادل وعليه عامة ارباب الملل والنحل والقول الثاني ان نقول انا نعرف اولا ان الحق والصدق في الاعتقادات ماهو وان الصواب في الاعمال ماهو فاذا عرفنا ذلك ثم رأينا انسانا يدعو الخلق الى الدين الحق ورأينا ان لقوله اثرا قويا في صرف الخلق من الباطل الى الحق عرفنا انه نبي صادق واجب الاتباع وهذا الطريق اقرب الى العقل والشبهات فيه اقل وتقريره لابد وان يكون مسبوقا بمقدمات المقدمة الاولى اعلم ان كمال حال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به والمراد منه ان كمال حاله محصور في امرين احدهما ان تصير قوته النظرية كاملة بحيث تتجلى فيها صور الاشياء وحقائقها تجليا كاملا مبرأ عن الخطأ والزلل والثاني ان تصير قوته العلمية [العملية] كاملة بحيث يحصل لصاحبها ملكة يقتدر بها على الاتيان بالاعمال الصالحة والمراد من الاعمال الصالحة الاحوال التي توجب النفرة عن السعادات البدنية وتوجب الرغبة في عالم الاخرة وفي الروحانيات فقد ظهر بهذا انه لا سعادة للانسان الا بالوصول الى هاتين الحالتين وهذه المقدمة مقدمة اطبقت الانبياء على صحتها واتفق الحكماء الالهيون على حقيتها ولا نرى في الدنيا عاقلا كامل العقل الا ويساعد عليها المقدمة الثانية الناس ينقسمون الى ثلاثة اقسام احدها الذين يكونون ناقصين في هذه المعارف وفي هذه الاعمال وهم عامة الخلق وجمهورهم وثانيها الذين يكونون كاملين في هذين المقامين الا انهم لا يقدرون على علاج الناقصين وهم الاولياء وثالثها الذين يكونون كاملين في هذين المقامين ويقدرون ايضا على معالجة الناقصين ويمكنهم السعي في نقل الناقصين من حضيض النقصان الى اوج الكمال وهؤلاء هم الانبياء عليهم السلام وهذا تقسيم معلوم مضبوط المقدمة الثالثة ان درجات النقصان والكمال في القوة النظرية وفي القوة العملية كانها غير متناهية بحسب الشدة والضعف والكثرة والقلة وذلك ايضا معلوم بالضرورة المقدمة الرابعة ان النقصان وان كان شاملا للخلق عاما فيهم الا انه لابد وان يوجد فيهم شخص كامل بعيد

عن النقصان والدليل عليه من وجوه الاول انا بينا ان الكمال والنقصان واقع
في الخلق على مراتب مختلفة ودرجات متفاوتة ثم انا كما نشاهد اشخاصا بلغوا في جانب
النقصان وقلة الفهم والادراك الى حيث قربوا من البهائم والسباع فكذلك
في جانب الكمال لابد وان توجد اشخاص كاملة فاضلة ولابد وان يوجد فيما بينهم
شخص يكون افضلهم واكملهم وهو يكون في آخر مراتب الانسانية واول مراتب
الملكية الثاني ان الاستقراء يدل على ماذكرناه وذلك لان الجسم العنصري جنس
تحته ثلاثة انواع المعدن والنبات والحيوان وصريح العقل يشهد بان اشرف هذه
الثلاثة الحيوان واوسطها النبات وادونها المعادن ثم نقول الحيوان جنس تحته
انواع كثيرة واشرفها هو الانسان وايضا فالانسان تحته اصناف كثيرة مثل الزنج
والهند والروم والعرب والافرنج والترك ولاشك ان اشرف اصناف الانسان واقربهم
الى الكمال سكان وسط المعمورة وهم سكان الموضع المسمى بايران شهر ثم ان هذا الصنف
من الناس مختلفون ايضا في الكمال والنقصان ولاشك انه يحصل فيهم شخص واحد
هو افضلهم واكملهم فعلى هذا قد ثبت انه لابد وان يحصل في كل دور شخص واحد
هو افضلهم واكملهم في القوة النظرية والعملية ثم ان الصوفية يسمونه بقطب العالم
والقد صدقوا فيه فانه لما كان الجزؤ الاشرف من سكان هذا العالم الاسفل هو الانسان
الذي حصلت له القوة النظرية التي بها يستفيد الانوار القدسية من عالم الملائكة
وحصلت له القوة العملية التي بها يقدر على تدبير هذا العالم الجسماني على الطريق
الاصلح والسبيل الاكمل ثم ان ذلك الانسان الواحد هو اكمل الاشخاص الموجودين
في ذلك الدور كان المقصود الاصلي من كل هذا العالم العنصري وجود ذلك الشخص
ولاشك ان المقصود بالذات هو الكامل واما الناقص فانه يكون مقصودا بالعرض
فثبت ان ذلك الشخص هو القطب لهذا العالم العنصري وما سواه فكالتبع له وجماعة
الشيعة الامامية يسمونه بالامام المعصوم وقد يسمونه بصاحب الزمان ويقولون انه
غائب ولقد صدقوا في الوصفين ايضا لانه لما كان خاليا عن النقائص التي هي حاصلة
في غيره كان معصوما من تلك النقائص وهو ايضا صاحب الزمان لانا قلنا ان ذلك
الشخص هو المقصود بالذات في ذلك الزمان وما سواه فكالاتباع له وهو ايضا غائب
عن الخلق لان الخلق لا يعلمون ان ذلك الشخص هو افضل هذا الدور واكملهم واقول
ولعله لا يعرف ذلك الشخص ايضا انه افضل اهل الدور لانه وان كان يعرف حال نفسه
الا انه لا يمكنه ان يعرف حال غيره فذلك الشخص لا يعرف غيره وهو ايضا لا يعرف
نفسه فهو كما جاء في الاخبار الالهية انه تعالى قال اوليائي تحت قبابي لا يعرفهم
غيري فثبت بهذا ان كل دور لابد وان يحصل فيه شخص موصوف بصفات
الكمال ثم انه لابد وان يحصل في هذه الادوار المتلاحقة دور يحصل فيه شخص

واحد

واحد يكون هو افضل من كل اولئك الذين كل واحد منهم صاحب دوره وفريد عصره
وذلك الدور المشتمل على مثل ذلك الشخص انما لا يوجد في الف سنة او اكثر او اقل
الامرة واحدة فيكون ذلك الشخص هو الرسول المعظم والنبي المكرم وواضع
الشرائع والهادي الى الحقائق وتكون نسبته الى سائر اصحاب الادوار كنسبة
الشمس الى الكواكب ثم لابد وان يحصل في اصحاب الادوار انسان هو اقربهم
الى صاحب الدور في صفات الفضيلة فيكون ذلك الشخص بالنسبة اليه كالقمر
بالنسبة الى الشمس وهو الامام القائم مقامه والمقرر شريعته واما الباقون فنسبة كل
واحد منهم الى صاحب الدور الاعظم كنسبة كوكب من الكواكب السيارة
الى الشمس واما عوام الخلق فهم بالنسبة الى اصحاب الادوار مثل حوادث هذا العالم
بالنسبة الى الشمس والقمر وسائر الكواكب ولاشك ان عقول الناقصين تكمل
بانوار عقول اصحاب الادوار فتقوى بقوتها فهذا الكلام كلام معقول مرتب على هذا
الاستقراء الذي يفيد القطع واليقين المقدمة الخامسة ان ذلك الانسان هو اكمل
الكاملين وافضل الفضلاء والعلماء يكون في آخر الافق الاعلى من الانسانية وقد علمت
ان آخر كل نوع متصل باول النوع الذي هو اشرف منه والاشرف من النوع البشري
هو الملائكة فيكون آخر البشرية متصلا باول الملائكة ولما بينا ان ذلك الانسان
موجود في اعلى مراتب البشرية وجب ان يكون متصلا باول الملائكة ومختلطا بهم
ولما كان من خواص عالم الملائكة البراءة عن العلائق الجسمانية والاستيلاء على عالم
الاجسام والاستغناء في افعالها عن الالات الجسمانية كان هذا الانسان موصوفا
بما يناسب هذه الصفات فيكون قليل الالتفات الى الجسمانيات قوى التصرف
فيها شديد الانجذاب الى عالم الروحانيات فتكون قوته النظرية مستكملة بانواع
الجلايا القدسية والمعارف الالهية وتكون قوته العملية مؤثرة في اجسام هذا العالم
بانواع التصرفات وذلك هو المراد من المعجزات ثم بعد الفراغ من هذين المقامين تكون
قوته الروحانية مؤثرة في تكميل ارواح الناقصين في قوتي النظر والعمل ولما عرفت
ان النفوس الناطقة مختلفة بالماهيات فقد تكون بعض النفوس قوية كاملة في القوة
النظرية وضعيفة في القوة العملية وقد تكون بالضد منه فتكون قوية في التصرف
في اجسام العالم العنصري وضعيفة في المعارف الالهية وقد تكون كاملة قاهرة فيهما
جميعا وذلك في غاية الندرة وقد تكون ناقصة فيهما جميعا وذلك هو الغالب في اكثر
الخلق واذا عرفت هذه المقدمات فنقول مرض النفوس الناطقة شيئان الاعراض
عن الحق والاقبال على الخلق وصحتها شيئان الاقبال على الحق والاعراض عن
الخلق فكل من دعا الخلق الى الاقبال على الحق والاعراض عن الخلق فهو النبي
الصادق وقد ذكرنا ان مراتب هذا النوع من الناس مختلفة بالقوة والضعف

والكمال والنقصان فكل من كانت قدرته على افادة هذه الصحة اكمل كان اعلى فى درجة النبوة وكل من كانت قدرته فى هذا الباب اضعف كان انقص فى درجة النبوة فهذا ما اردنا شرحه وبيانه من حال النبوة والله اعلم

(الفصل الثانى) فى ان القرءآن العظيم يدل على ان هذا الطريق هو الطريق الاكمل الافضل فى اثبات النبوة اعلم انا نذكر سورا من القرءآن ونفسرها ليظهر من ذلك التفسير صحة هذا الطريق الذى ذكرناه فمنها (سورة سبح اسم ربك الاعلى) فنقول قد علمت ان الاصل هو الالهيات والفرع هو النبوات فلاجرم جرت العادة فى القرءآن انه يقع الابتدآء بتقرير الالهيات ثم يقع الشروع فى تقرير النبوات بعدها ففى هذه السورة بدأ بالالهيات فقال سبح اسم ربك الاعلى ومعناه انه اعلى من مناسبة جميع الممكنات ومشابهة كل المحدثات لانها مركبة من المادة والصورة باعتبار ومن الجنس والفصل باعتبار ثانى ومن قبول التغير والفناء اما فى الذات واما فى الصفات وهو سبحانه اعلى من كل هذه الاشياء فى كل هذه الصفات وفيه لطيفة اخرى لا يمكن ذكرها واعلم ان اكثر الدلائل المذكورة فى القرءان على اثبات الاله تعالى محصورة فى قاعدة واحدة وهى حدوث الصفات وهى اما فى الحيوانات او فى النبات والحيوان له بدن ونفس فقوله الذى خلق فسوى اشارة الى ما فى ابدانها من العجائب وقوله والذى قدر فهدى اشارة الى ما فى نفوسها من الغرآئب فنبه بهذين الضابطين على ما لا نهاية له من العجائب والغرآئب ثم اتبعه بذكر الدلائل الماخوذة من النبات وهو قوله والذى اخرج المرعى فجعله غثاء احوى ولما قرر امر الالهيات اتبعه بتقرير امر النبوات وقد علمت ان كمال حال الانبياء فى حصول امور اربعة اولها كمال القوة النظرية وثانيها كمال القوة العملية وثالثها قدرته على تكميل القوة النظرية لغيره ورابعها قدرته على تكميل القوة العملية التى لغيره ولاشك ان كمال حاله فى القوتين مقدم على قدرته على تكميل غيره فى هاتين القوتين ولاشك ان القوة النظرية اشرف من القوة العملية فهذا البيان يقتضى ان يقع الابتدآء اولا بشرح قوته النظرية وثانيا بشرح قوته العملية وثالثا بكيفية حاله فى القدرة على تكميل القوة النظرية التى للناقصين ورابعا بكيفية حاله فى القدرة على تكميل القوة العملية التى للناقصين فاذا ظهر كماله فى هذه المقامات الاربعة فحينئذ يظهر انه بلغ فى صفة النبوة والرسالة الى الغاية القصوى اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى لما ذكر اصول الالهيات واراد الشروع فى صفات النبوة قال سنقرئك فلا تنسى يعنى ان نفسك نفس قدسية آمنة من الغلط والنسيان الا ما شاء الله انه يحصل بمقتضى الجبلة الانسانية والطينة البشرية ثم اتبعه ببيان كمال حاله فى القوة العملية فقال ونيسرك لليسرى معناه انا نقوى دواعيك فى الاعمال التى تفيد اليسر والسعادة فى الدنيا والاخرة ثم لما بين كمال حاله فى هذين

المقامين اتبعه بان امره بان يشتغل بتكميل الناقصين وارشاد المحتاجين فقال فذكر ان نفعت الذكرى فقوله فذكر امر له بارشاد الناقصين وقوله ان نفعت تنبيه على انه ليس كل من سمع ذلك الذكر انتفع به فان النفوس الناطقة مختلفة فبعضها ينتفع بذلك وبعضها لا ينتفع وبعضها يضره سماع ذلك التذكير لان سماعه يكثر فى قلبه دواعى الحسد والغيظ والغضب والاصرار على الجهل ثم انه تعالى نبه على ان المستمع لذلك التذكير قد ينتفع به وقد لا ينتفع به اتبعه ببيان خاصية كل واحد من هذين القسمين فقال سيذكر من يخشى ويتجنبها الاشقى الذى يصلى النار الكبرى فبين ان صفة من ينتفع بهذا التذكير هو ان يكون الخوف غالبا على قلبه والخشية مستولية على روحه فلاجل ذلك الخوف يطلب زاد المعاد فلاجرم ينتفع بارشاد هذا المحق واما الذى لا ينتفع بهذا التذكير فيتباعد منه ويجتنب من القرب منه فهو النفس الموصوفة بكونها اشقى فانها تبقى فى عناء هذا العالم وبعد الموت تقع فى نيران الحسرة والوحشة فلما بين هذا زاد فى صفته فقال ثم لا يموت فيها ولا يحيى وانما قال ثم لا يموت فيها لما ثبت ان النفس لا تموت بموت البدن وانما قال ولا يحيى لانها وان بقيت حية لكنها بقيت فى العذاب والموت خير من هذه الحياة فلهذا قال ثم لا يموت فيها ولا يحيى ولما بين وعيد من لا ينتفع بذلك بين كمال حال من ينتفع فقال قد افلح من تزكى وذلك ان المقصود من تعليم الانبياء وتذكيرهم وارشادهم امران احدهما ازالة الاخلاق الذميمة الظلمانية عن النفس والثانى تحصيل الصفات الحميدة الروحانية فى النفس ولما كانت ازالة ما لا ينبغى متقدمة على تحصيل ما ينبغى لاجرم ابتدأ بقوله قد افلح من تزكى والمراد منه تزكية النفس وتطهيرها عن الصفات المذمومة ولما ذكر ذلك اتبعه بتحصيل ما ينبغى وذلك اما فى القوة النظرية او فى القوة العملية ورئيس المعارف النظرية ذكر الله ومعرفته ورئيس الاعمال الفاضلة خدمة الله فلهذا قال وذكر اسم ربه فصلى وهو اشارة الى استعداد الانسان فى تكميل قوته النظرية بارشاد الانبياء وقوله فصلى اشارة الى استعداده فى تكميل قوته العملية بارشادهم وهدايتهم ثم عاد الى حال المعرضين عن الانتفاع بارشاد الانبياء وهدايتهم وبين ان ذلك الاعراض انما تولد عن حب الدنيا وقوة الرغبة فيها فقال بل تؤثرون الحياة الدنيا ثم بين ان الرغبة فى الروحانيات التى تحصل فى عالم الاخرة راجحة على لذات هذه الدنيا من وجهين احدهما انها خير من اللذات الجسمانية وقد سبق تقريره فى كتاب التفسير والثانى انها ابقى من هذه الجسمانيات وذلك معلوم بالضرورة فقال والاخرة خير وابقى واعلم انه ظهر بهذه الايات امور اربعة اولها احوال الالهيات وثانيها صفات النبى والرسول وثالثها انقسام المستمعين الى من ينتفع بارشاد الانبياء والى من لا ينتفع به وبيان احوال كل واحد من هذين القسمين ورابعها

التنبيه على ان خيرات الاخرة افضل وابقى من خيرات هذه الحياة الدنيا والافضل الابقى اولى بالتحصيل وعند هذا قد تم كل ما يحتاج الانسان اليه فى معرفة المبدأ ومعرفة صفات الانبياء ومعرفة احوال النفس ومعرفة الاخرة ثم ختم السورة بقوله ان هذا لفى الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى والمعنى ان كل من جاء من الانبياء فانزل الله كتابا او صحيفة فالمقصود منه ليس الا هذه المراتب الاربع المذكورة ومن وقف على اسرار هذه السورة على الوجه الذى لخصناه علم ان حقيقة القول فى النبوة ليس الا ما ذكرناه ومن جملة السور اللائقة بهذا المعنى سورة العصر فبدأ بقوله ان الانسان لفى خسر وذلك لانا بينا انه حصل فى بدنه تسعة عشر نوعا من انواع القوى وكلها تجره الى الدنيا وطيباتها ولذاتها وهى الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة والشهوة والغضب والسبع النباتية ومجموعها تسعة عشر وهى الزبانية الواقفة على باب جهنم الجسد واما العقل فانه مصباح ضعيف وانما حصل بعد استيلاء تلك التسعة عشر على مملكة البدن واذا كان كذلك فالظاهر ان حب الدنيا يستولى على النفوس والارواح فاذا مات البدن بقيت النفس فى الخسران والحرمان فلهذا قال ان الانسان لفى خسر ثم انه استثنى من هذا الخسران انسانا يتناول ترياق الاربعة وهو ترياق روحانى مركب من اخلاط اربعة روحانية فاولها كمال القوة النظرية وهو قوله الا الذين امنوا وثانيها كمال القوة العملية وهو قوله وعملوا الصالحات وثالثها السعى فى تكميل القوة النظرية للغير وهو قوله وتواصوا بالحق ورابعها السعى فى تكميل القوة العملية للغير وهو قوله وتواصوا بالصبر وانما عين الصبر لان البلاء الاكبر فى دعاء الشهوة الى الفساد ودعاء الغضب الى الايذاء وسفك الدماء كما اخبر عن الملائكة انهم قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فاذا قدر الانسان على الصبر على اجابة الشهوة والغضب فقد فاز بكل الخيرات فى القوة العملية ومن جملة الآيات الدالة على صحة ما ذكرناه انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم طلبوا منه عليه السلام المعجزات القاهرة فى قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا ثم انه تعالى قال قل سبحان ربى هل كنت الا بشرا رسولا يعنى كون الشخص انسانا موصوفا بالرسالة معناه كونه كاملا فى قوته النظرية والعملية وقادرا على معالجة الناقصين فى هاتين القوتين وليس يلزم من حصول هذه الصفة كونه قادرا على الاحوال التى طلبتموها منى ومن جملة الايات الدالة على ما ذكرناه انه تعالى لما قال فى سورة الشعرآء وانه لتنزيل رب العالمين اورد عليه سؤال وهو انه لم لا يجوز ان يكون هذا من تنزيل الشياطين فقال جوابا عنه ما تنزلت به الشياطين ثم بين الجواب فقال هل انبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاك اثيم والمعنى انه لو كانت الدعوة الى طلب الدنيا وطلب اللذات والشهوات كان ذلك الداعى افاكا اثيما والذين

يعينونه عليه هم الشياطين واما انا فادعو الى الله والى الاعراض عن الدنيا والاقبال على الاخرة فلا يكون هذا باعانة الشياطين بل باعانة الله فاستدل بكون دعوته دعوة الى الله والى الحق على كونه نبيا صادقا لا ساحرا كاذبا ولما اورد عليه سؤال آخر وهو ان لكل واحد من الشعرآء شيطانا يعينه على شعره فلم لا يجوز ان يكون حالك كذلك اجاب عنه بقوله والشعرآء يتبعهم الغاوون الم تر انهم فى كل واد يهيمون والمعنى ان الشاعر انما يدعو الى الطمع فى الدنيا والترغيب فى اللذات البدنية واما انا فادعو الى الله والى الدار الاخرة فامتنع ان يكون الناصر والمعين فى هذه الطريقة هو الشيطان فظهر الفرق فقد ظهر بهذه الآيات ان الطريق الذى ذكرناه فى اثبات النبوة هو الطريق الافضل الاكمل والله اعلم (الفصل الثالث) فى صفة هذه الدعوة اعلم ان منصب النبوة والرسالة عبارة عن دعوة الخلق من الاشتغال بالخلق الى خدمة الحق ومن الاقبال على الدنيا الى الاقبال على الآخرة فهذا هو المقصود الاصلى الا ان الناس لما كانوا حاضرين فى الدنيا ومحتاجين الى مصالحها وجب ان يكون له خوض فى هذا الباب ايضا بقدر الحاجة فنقول خوض الرسول اما ان يكون فيما يتعلق بالدين او فيما يتعلق بالدنيا اما القسم الاول وهو ما يتعلق بالدين فيجب عليه البحث فى امور ثلاثة الماضى والحاضر والمستقبل اما الماضى فهو ان يرشدهم الى ان هذا العالم محدث وله اله كان موجودا فى الازل وسيبقى فى الابد وانه منزه عن مماثلة الممكنات وانه موصوف بالصفات المعتبرة فى الالهية والكمال وهى القدرة النافذة فى جميع الممكنات والعلم السارى فى جميع المعلومات والوحدانية المطلقة بمعنى كونه منزها عن الاجزآء والابعاض والفردانية المطلقة بمعنى كونه منزها عن الضد والند والصاحبة والولد ثم يجب عليه ان يبين لهم ان كل ما يدخل فى الوجود فهو بقضاء الله وقدره وانه منزه عن الظلم والعبث والباطل واعلم ان هذا الذى ذكرناه يتفرع عليه انواع من البحث الفرع الاول لا يليق بصاحب الدعوة ايراد هذه المطالب كما يورده اهل الجدل والاستدلال لان ذلك الطريق يحمل السامعين على الاعتراض عليه وعلى ايراد الاسئلة فانه اذا اشتغل بالجواب عنها فربما اوردوا على تلك الاجوبة اسئلة ويحصل فتح باب المشاغبات والمجادلات ولا يحصل المقصود البتة بل الواجب عليه ايراد البيانات البرهانية مخلوطة بطريقة الخطابية من الترغيب والترهيب فانه بسبب ما فيه من قوة المقدمات البرهانية يبقى مستعظما فى العقول وبسبب ما فيه من طريقة الخطابية يكون تأثيره فى القلوب اكمل ويكون بعد السامعين عن سوء الادب الذى يحصل بسبب المشاغبات اتم والفرع الثانى انه لا يجوز له ان يصرح بالتنزيه المحض لان قلوب اكثر الخلق تنفر عن قبول مثل هذا الكلام فاذا وقع التصريح به صار ذلك سببا لنفرة اكثر الخلق عن متابعته بل الواجب عليه ان يبين

انه سبحانه منزه عن مشابهة المحدثات ومناسبة الممكنات كما قال ليس كمثله شئ
وهو السميع البصير ثم يقول بعد ذلك وهو القاهر فوق عباده اليه يصعد الكلم الطيب
الرحمن على العرش استوى ويمنعهم عن البحث فى هذه المضايق الا اذا كان من الاذكياء
المحققين والعقلاء المفلقين فانه بعقله الوافر يقف على حقائق الاشياء وايضا بين لهم
كون العبد صانعا فاعلا قادرا على الفعل والترك والخير والشر ويبالغ فيه
فانه ان القى اليهم الجبر المحض تركوه ولم يلتفتوا اليه وبين لهم ايضا انه وان كان
الامر كذلك الا ان الكل بقضاء الله فلا يعزب عن علمه وحكمه مقدار ذرة
فى السموات والارض ثم يمنعهم باقصى الوجوه عن الخوض فى هذه الدقائق فان
طباع اكثر الخلق بعيدة عن هذه الاشياء وبالجملة فاحسن الطرق فى دعوة الخلق
الى عبودية الحق هو الطريق الذى جاء به سيد الانبياء وهو محمد عليه السلام وذلك انه
بالغ فى تعظيم الله تعالى من جميع الوجوه على سبيل الاجمال ومنعهم عن الخوض
فى التفاصيل فذكر فى اثبات التنزيه قوله تعالى والله الغنى وانتم الفقرآء واذا كان
غنيا على الاطلاق امتنع كونه مؤلفا من الاجزآء واذا كان كذلك امتنع ان يكون
متحيزا واذا كان كذلك امتنع ان يكون حاصلا فى الامكنة والاحياز وذكر ايضا قوله
ليس كمثله شئ ولو كان جسما لكان ذاته مثلا لسائر الاجسام بناء على قولنا
الاجسام متماثلة باسرها ثم انه ذكر فى جانب الاثبات الفاظا كثيرة وبالغ فيه وهذا
هو الواجب لانه لو لم يذكر هذه الالفاظ لما تقرر عند الاكثرين كونه موجودا وايضا
بالغ فى تقرير كونه عالما بجميع المعلومات فقال وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو
وقال الله يعلم ما تحمل كل انثى وما تغيض الارحام ثم لم يقع فى بيان انه عالم لذاته او بالعلم
وبين ايضا كون العبد فاعلا وعاملا وصانعا وخالقا ومحدثا فى آيات كثيرة ثم بين
فى سائر الآيات ان الخير والشر كله من الله ولم يبين انه كيف يجمع بين هذين القولين
بل اوجب الايمان بهما على سبيل الاجمال وايضا بين انه لا يعزب شئ عن مشيئة الله
وارادته وقضائه وقدره ثم بين انه لا يريد الظلم والعبث والباطل فالحاصل ان طريقته
فى الدعوة هى تعظيم الله من جميع الجهات المعقولة والمنع من الخوض فى بيان ان تلك
الجهات هل تتناقض ام لا فانا ان قلنا القبائح من افعال العباد حصلت بتخليق
الله فقد عظمناه بحسب الحكمة لكن ما عظمناه بحسب القدرة وبحسب الحكمة
معا فقال فى الاول قل كل من عند الله وقال فى الثانى ما اصابك من حسنة فمن
الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك ثم منع الناس من ان يخوضوا فى تقرير هذا
التعارض وفى ازالته بل الواجب على العوام الايمان المطلق بتعظيم الله
فى القدرة وفى الحكمة وفى الحقيقة فالذى قاله هو الصواب فان الدعوة
العامة لا تنتظم الا بهذا الطريق واما القسم الثانى من المباحث المتعلقة بالاديان

ما يتعلق

ما يتعلق باليوم الحاضر وذلك هو ان يكون العبد مشتغل الزمان بخدمة المعبود وتلك
الخدمة اما ان تعتبر فى القلب وهو بالمعارف والعلوم واما بالبدن وهو الاتيان
بالطاعات البدنية واما بالمال وهو الزكاة والصدقات ولما كان جمهور الخلق محتاجين الى
مرشد يرشدهم الى هذه المعارف وهو النبى لاجرم وجب على الانبياء ان يوجبوا عليهم
الايمان بالانبياء والرسل (والقسم الثالث) من المباحث المتعلقة بالاديان ما يتعلق
باليوم المستقبل وهو معرفة الاخرة واحوال ما بعد الموت فهذه الاقسام الثلاثة
اهم المهمات للانبياء والرسل فى ان يشتغلوا بتعريف احوالها وتفصيل آثارها
واعلم ان المهمات على قسمين احدهما ازالة ما لا ينبغى والثانى تحصيل ما ينبغى والاول
متقدم على الثانى لان اللوح اذا حصل فيه نقوش فاسدة فالواجب ازالتها حتى يمكن
تحصيل النقوش الصحيحة فيه ثانيا فثبت ان ازالة ما لا ينبغى متقدمة على تحصيل
ما ينبغى فلهذا السبب اول ما ذكره الله فى القرآن هذه المراتب وهى سبعة فالمرتبة
الاولى ازالة ما لا ينبغى وهو المراد بالتقى فلهذا بدأ الله بذكره فقال هدى للمتقين
واما سائر المراتب بعد ذلك فهى اشارة الى تحصيل ما ينبغى واشرف ما يتعلق بالانسان
هو النفس واوسط المراتب البدن وادونها المال فلهذا ذكر بعد قوله هدى للمتقين قوله
يؤمنون بالغيب فان محل الايمان هو القلب وبعده قوله ويقيمون الصلاة لانها
تتعلق بالبدن وآخره قوله ومما رزقناهم ينفقون لانه يتعلق بالمال ولما ذكر هذه
الاحوال الاربعة المتعلقة بالالهيات اردفها بذكر مرتبتين تتعلقان بالنبوات فقال
والذين يؤمنون بما انزل اليك وهو اشارة الى وجوب الايمان بالرسول الحاضر
ثم قال بعده وما انزل من قبلك وهو اشارة الى وجوب الايمان بسائر الانبياء المتقدمين
وعند هذا تم ما يحتاج اليه فى باب النبوات ثم قال فى المرتبة السابعة وبالآخرة
هم يوقنون وهو اشارة الى الايمان بالبعث والقيامة ثم لما ذكر هذه المراتب السبع وهى
الاصول المتعلقة بالامس واليوم والغد فقد تمت المطالب وكملت المصالح فلهذا قال
بعده اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون وذلك لان الانسان ما دام يكون
فى الدنيا فهو فى الطريق واحسن احوال المسافر ان يكون على هدى من معرفة
الطريق واذا مات فقد وصل المسافر الى المقصد واحسن احواله ان يكون قد افلح
فى ذلك السفر وفاز بالخيرات فثبت بما ذكرنا ان هذا الطريق فى الدعوة احسن الطرق
فلو اشتغلنا ببيان ما فى هذه الشريعة من انواع الاسرار الالهية القدسية والانوار
العلوية لطال الكلام فاكتفينا بما سبق من الكلام والله اعلم (الفصل الرابع) فى بيان
ان محمدا عليه السلام افضل من جميع الانبياء والرسل اعلم انا بينا ان الرسول هو الذى
يعالج الارواح البشرية وينقلها من الاشتغال بغير الله الى الاشتغال بعبادته فلما كان
المراد من الرسالة والنبوة هو هذا المعنى فبكل من كان صدور هذه الفوائد عنه اكثر

واكمل وجب القطع بان رسالته اعظم واكمل اذا عرفت هذا فنقول ان تأثير دعوة موسى عليه السلام كانت مقصورة على بنى اسرائيل فقط واما دعوة عيسى عليه السلام فكانه لم يظهر لها تأثير الا فى اقل القليل وذلك لانا نقطع بانه ما دعا الى الدين الذى يقول به هؤلاء النصارى لان القول بالاب والابن والتثليث اقبح انواع الكفر واخش اقسام الجهل ومثل هذا لا يليق باجهل الناس فضلا عن الرسول المعظم المعصوم فعلمنا انه ما كانت دعوته البتة الى هذا الدين الخبيث وانما كانت دعوته الى التوحيد والتنزيه ثم ان تلك الدعوة ما ظهرت البتة بل بقيت مطوية غير مروية فثبت انه لم يظهر لدعوته الى الحق اثر البتة اما دعوة محمد صلى الله عليه وسلم الى التوحيد والتنزيه فقد وصلت الى اكثر بلاد المعمورة والناس قبل وصوله كانوا على الاديان الباطلة فعبدة الاصنام كانوا مشتغلين بعبادة الحجر والخشب واليهود كانوا فى دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب والمجوس كانوا فى عبادة الالهين ونكاح الامهات والبنات والنصارى كانوا فى التثليث والصابئة كانوا فى عبادة الكواكب فكان كل اهل العالم كانوا معرضين عن الدين الحق والمذهب الصدق فلما ارسله الله الى هذا العالم بطلت الاديان الخبيثة وزالت المقالات الفاسدة وطلعت شموس التوحيد واقمار التنزيه من قلب كل احد وانتشرت تلك الانوار فى بلاد العالم فثبت ان تأثير دين محمد صلى الله عليه وسلم فى علاج القلوب المريضة والنفوس الظلمانية كان اتم واكمل من تأثير دعوة سائر الانبياء فوجب القطع بانه افضل من جميع الانبياء والرسل فى كل ما يتعلق بالنبوة والرسالة وهذا برهان ظاهر من باب البرهان اللمى فانا بحثنا عن حقيقة النبوة والرسالة ثم بينا ان كمال تلك الماهية ما حصلت لاحد من الانبياء كما حصلت لمحمد صلى الله عليه وسلم

(الفصل الخامس) فى بيان ان اثبات النبوة بهذا الطريق اقوى واكمل من اثباتها بالمعجزات

اعلم ان التمسك بطريق المعجزات من باب البرهان الانى وهو الاستدلال بالاثر على المؤثر على سبيل الاجمال فانا نعرف بظهور المعجز عليه كونه مشرفا عند الله على الاجمال من غير ان نعرف كيفية ذلك الشرف واما هذا الطريق الثانى فهو من باب برهان اللم وذلك لانا بينا ان الامراض الروحانية غالبة على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب ونشاهد ان النبى صلى الله عليه وسلم معالج يؤثر علاجه ويفيد الصحة بقدر الامكان فهذا يدل على كونه طبيبا حاذقا فى هذا الباب وحينئذ يظهر انه عليه السلام لا حاجة به فى معرفته الى ان يكون عالما بدقائق المنطق والطب والهندسة والحساب بل كونه عالما بها مشتغلا باستنباط دقائقها مما يضره فى كونه مستغرقا فى معرفة الله وعند هذا تزول جملة الشبهات المذكورة فى باب نفى النبوات فانه دلت المشاهدة فى انه عليه السلام كان طبيبا حاذقا فى علاج هذه الامراض كما بيناه بل كان روحه قدرت على قلب

طبائع اهل الدنيا فنقلهم من الباطل الى الحق ومن الكذب الى الصدق ومن الاديان الفاسدة الى العقائد الصحيحة بقدر الامكان واما قولهم ان النسخ كلام لا فائدة فيه فنقول قد ذكرنا ان الشرائع على قسمين عقلية لا تقبل النسخ وحاصله يرجع الى ما ذكرناه فى قولنا التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله ولما كان طريان النسخ عليها محالا لا جرم قال تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ان لا نعبد الا الله واما القسم الثانى وهو الشرائع الوضعية وهى الاحوال القابلة للنسخ فالفائدة فى النسخ ان الانسان اذا واظب على امر من الامور مدة مديدة صار ذلك كالمألوف المعتاد فيأتى بتلك الاعمال للالف والعادة لا للاخلاص والعبادة فيحصل ابدالها بغيرها ازالة لهذه الحالة وقولهم ان شرع القتل والنهب لتقرير هذا المقصود بعيد فيقال لهم ان طبه وعلاجه فى الاصول المهمة انما يؤثر فيهم لو كان مقبول القول فوجب عليه تقرير هذا الطريق فى الجزئيات الصغيرة ليبقى النفع فى الكليات الكبيرة واما قولهم الفاظ التشبيه قد وردت فى القرءآن فنقول قد بينا ان مخاطبة الجمهور بالتنزيه المحض مشكل فوجب المصير الى طريقة متوسطة بين التصريح بالتشبيه وبين التصريح بالتنزيه ليكون قوله مقبولا عند الجمهور الى هنا من المطالب العالية

(مسئلة) فان قلت ان بعض الاخبار والآيات يتطرق اليها تأويلات فبين كيفية اختلاف الظاهر والباطن فان الباطن ان كان مناقضا للظاهر ففيه ابطال الشرائع وهو قول من قال ان الحقيقة خلاف الشرع وهو كفر لان الشريعة عبارة عن الظاهر والحقيقة عن الباطن وان كان لا يناقضه ولا يخالفه فهو هو فيزول به الانقسام ولا يكون للشرع سر يفشى بل يكون الخفى والجلى واحدا فاعلم ان هذا السؤال يحرك قطبا عظيما وينجر الى علوم المكاشفة ويخرج عن مقصود علم المعاملة وهو غرض هذه الكتب ولكن اذا انجر الكلام الى تحريك خيال فى مناقضة الظاهر للباطن فلا بد من كلام وجيز فى حله فمن قال ان الحقيقة بخلاف الشريعة او الباطن بخلاف الظاهر فهو الى الكفر اقرب منه الى الايمان بل الاسرار التى يختص المقربون بدركها ولا يشاركهم الاكثرون فى علمها ويمتنعون من افشائها اليهم ترجع الى خمسة اقسام الاول ان يكون الشئ فى نفسه دقيقا تكل اكثر الافهام عن دركه فيختص بدركه الخواص وعليهم ان لا يفشوه الى غير اهله اذ يصير ذلك فتنة عليهم حيث تقصر افهامهم عن الدرك واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه من هذا القسم فان حقيقته مما تكل الافهام عن دركه ولا تظنن ان ذلك لم يكن مكشوفا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فان من لم يعرف الروح فكانه لم يعرف نفسه فكيف يعرف ربه ولا يبعد ان يكون ذلك مكشوفا لبعض الاولياء والعلماء وان لم يكونوا انبياء لكنهم يتأدبون بادب الشرع فيسكتون عما سكت النبى

صلى الله عليه وسلم عنه بل فى صفات الله تعالى من الخفاء ما يقصر الجماهير عن دركه
ولم يذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم منها الا الظواهر للافهام من العلم والقدرة
وغيرهما حتى فهمها الخلق بنوع مناسبة توهموها الى علمهم وقدرتهم اذ كان لهم
من الاوصاف ما يسمى علما وقدرة فيتوهمون ذلك بنوع مقايسة ولو ذكر من صفاته
ما ليس للخلق ما يناسبه بعض المناسبة لم يفهموه بل لذة الجماع اذا ذكرت للصبى
او العنين لم يفهمها الا بمناسبة الى لذة المطعوم الذى يدركه ولا يكون ذلك فهما على
التحقيق والمخالفة بين علم الله وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم اكثر من المخالفة بين لذة الجماع
والاكل وبالجملة فلا يدرك الانسان الا نفسه وصفات نفسه مما هو حاضر له فى الحال
او مما كان له من قبل ثم بالمقايسة اليه يفهم ذلك لغيره ثم قد يصدق بان بينهما تفاوتا
فى الشرف والكمال فليس فى قوة البشر الا ان يثبت لله تعالى ما هو ثابت لنفسه من
الفعل والعلم والقدرة وغيرها من الصفات مع التصديق بان ذلك اكمل واشرف فيكون
معظم تحويمه على صفات نفسه لا على ما اختص الرب تعالى به من الجلال ولذلك
قال صلى الله عليه وسلم لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وليس المعنى به
انى اعجز عن التعبير عما ادركته بل هو اعتراف بالقصور عن ادراك كنه الله جل جلاله
ولذلك قال بعضهم ما عرف الله بالحقيقة سوى الله تعالى وقال الصديق رضى الله عنه
الحمد لله الذى لم يجعل سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته ولنرجع الى الغرض
وهو ان احد الاقسام ما يكل عن دركه الافهام ومن جملته الروح وبعض صفات الله
تعالى ولعل الاشارة الى مثله قوله صلى الله عليه وسلم ان لله تعالى سبعين حجابا من نور
لو كشفها لاحرقت انوار سبحات وجهه كل ما ادركه بصره القسم الثانى من الخفيات
التى يمتنع الانبياء والصديقون هو مفهوم فى نفسه لا يكل الفهم عنه ولكن ذكره يضر
باكثر المستمعين ولا يضر بالانبياء والصديقين وسر القدر الذى منع اهل العلم به عن
افشائه من هذا القسم ولا يبعد ان يكون ذكر بعض الحقائق مضرا ببعض الخلق
كما يضر نور الشمس بابصار الخفافيش وریاح الورد بالجُعَل وكيف يبعد هذا وقولنا
ان الكفر والمعاصى والزنى والشرور بقضاء الله تعالى وارادته ومشيئته حق فى نفسه
وقد اضر سماعه بقوم إذ أَوْهَمَ ذلك عندهم دلالة على السفه ونقيض الحكمة والرضى
بالقبيح والظلم وقد الحد ابن الراوندى وطائفة من المخذولين بمثل ذلك فكذلك سر القدر
ولو افشى اوهم عند اكثر الخلق عجزا اذ تقصر افهامهم عن درك ما يزيل ذلك الوهم
عندهم ولو قال قائل ان القيامة لو ذكر ميقاتها وانها بعد الف سنة او اكثر او اقل
لكان مفهوما ولكن لم يذكر لمصلحة العباد وخوفا من الضرر فلعل المدة اليها بعيدة
فيطول الامد واذا استطالت النفوس وقت العقاب قل اكتراثها ولعلها كانت قريبة
فى علم الله تعالى ولو ذكرت لعظم الخوف واعرض الناس عن الاعمال وخربت الدنيا

وهذا المعنى لو اتجه وصح يكون مثالا لهذا القسم (القسم الثالث) ان يكون الشئ
بحيث لو ذكر صريحا لفهم ولم يكن فيه ضرر ولكن يكنى عنه على سبيل الاستعارة
والرمز ليكون وقعه فى قلب المستمع اغلب وله مصلحة فى ان يعظم وقع ذلك الامر
فى قلبه كما لو قال قائل رأيت فلانا يقلد الدر فى اعناق الخنازير وكنى به عن افشاء العلم
وبث الحكمة الى غير اهلها فالمستمع قد يسبق الى فهمه ظاهره والمحقق اذا نظر وعلم
ان ذلك الانسان لم يكن معه در ولا كان فى موضعه خنزير تفطن لدرك السر
الباطن فتتفاوت الناس فى ذلك ومن هذا قول الشاعر

رجلان خياط وآخر حائك * متقابلان على السماء الاول
لا زال ينسج ذاك خرقة مدبر * ويخيط صاحبه ثياب المقبل

فانه عبر عن سبب سماوى فى الاقبال والادبار برجلين صانعين وهذا النوع يرجع الى
التعبير عن المعنى بالصورة التى تتضمن عين المعنى او مثله ومنه قوله صلى الله عليه وسلم
ان المسجد لينزوى من النخامة كما تنزوى الجلدة فى النار وانت ترى ان ساحة المسجد
لا تنقبض من النخامة ومعناه ان روح المسجد ومعناه كونه معظما ورمى النخامة تحقير
فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لاتصال اجزاء الجلدة وكذلك قوله صلى الله عليه
وسلم اما يخشى الذى يرفع رأسه قبل الامام ان يحول رأسه رأس حمار وذلك من حيث
الصورة قط لم يكن ولا يكون ولكن من حيث المعنى هو كائن اذ رأس الحمار لم يكن
بحقيقته للونه وشكله بل بخاصيته وهو البلادة والحمق وهو المقصود دون الشكل الذى
هو قالب المعنى اذ من غاية الحمق ان يجمع بين الاقتداء والتقدم فانهما متناقضان وانما
يعرف هذا السر على خلاف الظاهر اما بدليل عقلى او شرعى اما العقلى فهو ان يكون
حمله على الظاهر غير ممكن كقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع
الرحمن فاذا فتشنا عن صدور المؤمنين فلم نجد فيها اصابع علم انه كناية عن القدرة التى هى
سر الاصبع وروحها الخفى وكنى بالاصبع عن القدرة لان ذلك اعظم وقعا فى تفهيم
تمام الاقتدار ومن هذا القبيل كنايته عن الاقتدار بقوله تعالى انما قولنا لشئ اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون فان ظاهره ممتنع اذ قوله كن ان كان خطابا مع الشئ
قبل وجوده فهو محال اذ المعدوم لا يفهم الخطاب حتى يمتثل وان كان بعد الوجود
فهو مستغن عن التكوين ولكن لما كانت هذه الكناية اوقع فى النفوس فى تفهيم غاية
الاقتدار عدل اليه واما المدرك بالشرع فهو ان يكون اجراؤه على الظاهر ممكنا ولكن
يروى انه اراد به غير الظاهر كما فى تفسير قوله تعالى انزل من السماء ماء فسالت اودية
بقدرها الآية وان معنى الماء هو القرآن ومعنى الاودية القلوب وان بعضها احتمل شيأ
كثيرا وبعضها شيأ قليلا وبعضها لم يحتمل والزبد مثل الكفر فانه وان ظهر
وطفا على رأس الماء فانه لا يثبت والهداية التى تنفع الناس تمكث وفى هذا القسم تعمق

جماعة فاولواماورد فى الآخرة من الميزان والصراط وغيرهما وهو بدعة اذلم ينقل ذلك بطريق الرواية واجرآؤه على الظاهر غير محال فيجب اجرآؤه على الظاهر (القسم الرابع) ان يدرك الانسان الشئ جملة ثم يدركه تفصيلا بالتحقيق والذوق بان يصير حالا ملابساله فيتفاوت العلمان ويكون الاول كالقشر والثانى كاللب والاول كالظاهر والآخر كالباطن وذلك كما يتمثل للانسان فى عينه شخص فى الظلمة اوعلى البعد فيحصل له نوع علم فاذارآه بالقرب او بعد زوال الظلام ادرك تفرقة بينهما ولايكون الاخير ضدا للاول بل هو استكمال له وكذلك فى العلم والايمان والتصديق اذقد يصدق الانسان بوجود العشق والمرض والموت قبل وقوعه ولكن تحققه به عند الوقوع اكمل من تحققه قبل الوقوع بل للانسان فى الشهوة والعشق وسائر الاحوال ثلاثة احوال متفاوتة وادراكات متباينة الاول تصديقه بوجوده قبل وقوعه والآخر عند وقوعه والآخر بعد تصرفه فان تحققك بالجوع بعد زواله يخالف التحقق به قبل الزوال فكذلك من علوم الدين مايكون ذوقا فيكمل فيكون ذلك كالباطن بالاضافة الى ماقبل ذلك ففرق بين علم المريض بالصحة وبين علم الصحيح بها ففى هذه الاقسام الاربعة يتفاوت الخلق وليس فى شئ منه باطن يناقض الظاهر بل يتممه ويكمله كما يتمم اللب القشر (القسم الخامس) ان يعبر بلسان المقال عن لسان الحال فالقاصر الفهم يقف على الظاهر فيعتقده نطقا والبصير بالحقائق يدرك السر فيه وهذا كقول القائل قال الجدار للوتد لم تشقنى قال سل من يدقنى فلم يتركنى ورآئى الحجر الذى ورآئى فهذا تعبير عن لسان الحال بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا اوكرها قالتا اتينا طائعين فالبليد يفتقر فى فهمه الى ان يقدر لهما حياة وعقلا وفهما للخطاب وخطابا هو صوت وحرف تسمعه الارض فتجيب بصوت وحرف فتقول اتينا طائعين والبصير يعلم ان ذلك لسان الحال وانه كناية عن كونهما مسخرة بالضرورة ومضطرة الى التسخير ومن هذا قوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده فان البليد يفتقر فيه الى ان يقدر للجماد حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف حتى يقول سبحان الله ليتحقق تسبيحه والبصير يعلم انه ما اريد به نطق اللسان بل كونه مسبحا بوجوده ومقدسا بذاته وشاهدا بوحدانية الله تعالى كما قيل

وفى كل شئ له آية تدل على انه واحد

وكما يقال هذه الصنعة المحكمة تشهد لصانعها بحسن التدبير وكمال العلم لا بمعنى انها تقول اشهد ولكن بالذات والحال وكذلك مامن شئ الا وهو محتاج فى نفسه الى موجد يوجده ويبقيه ويديم اوصافه ويردده فى اطواره فهو بحاجته يشهد لخالقه بالتقديس يدرك شهادته ذووا البصائر دون الجامدين على الظواهر ولذلك قال تعالى ولكن لاتفقهون تسبيحهم اما القاصرون فلا يفقهون كنهه وكماله اذلكل شئ شهادات شتى على تقديس الله وتسبيحه ويدرك كل واحد بقدر ذوقه وبصيرته وتعداد تلك

الشهادات

الشهادات لايليق بعلم المعاملة فهذا الفن ايضا مما تتفاوت ارباب الظواهر وارباب البصائر فى علمه ويظهر به مفارقة الباطن للظاهر وفى هذا المقام لارباب المقالات اسراف واقتصاد فمن مسرف فى دفع الظواهر انتهى الى تغيير جميع الظواهر او اكثرها حتى حملوا قوله تعالى وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذى انطق كل شئ وكذلك المخاطبات التى تجرى من منكر ونكير وفى الميزان وفى الحساب ومناظرات اهل النار اهل الجنة فى قولهم افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله زعموا ان كل ذلك لسان الحال وغلا آخرون فى حسم الباب منهم احمد بن حنبل حتى منع من تأويل قوله تعالى كن فيكون وزعموا ان ذلك خطاب بحرف وصوت يوجد من الله تعالى فى كل لحظة بعدد كل مكون حتى سمعت بعض اصحابه يقول انه حسم باب التأويل الا لثلاثة الفاظ قوله عليه السلام الحجر الاسود يمين الله فى الارض وقوله قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وقوله انى لاجد نفس الرحمن من جانب اليمن ومال الى حسم الباب ارباب الظواهر والظن باحمد بن حنبل انه علم ان الاستوآء ليس هو الاستقرار والنزول ليس هو الانتقال ولكنه منع من التأويل حسما للباب ورعاية لصلاح الخلق فانه اذا فتح الباب اتسع الخرق على الراقع وخرج الامر عن الضبط وجاوز الاقتصاد اذحد الاقتصاد لاينضبط ولابأس بهذا الزجر ويشهد له سيرة السلف فانهم كانوا يقولون امروها كما جاءت حتى قال مالك لما سئل عن الاستوآء الاستوآء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وذهب طائفة الى الاقتصاد ففتحوا باب التأويل فى كل ما يتعلق بصفات الله تعالى وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا من التأويل وهم الاشعرية وزاد المعتزلة عليهم حتى اولوا من صفات الله تعالى الرؤية واولوا كونه سميعا بصيرا واولوا المعراج وزعموا انه لم يكن بالجسد واولوا عذاب القبر والميزان والصراط وجملة من احكام الآخرة ولكن اقروا بحشر الاجساد وبالجنة واشتمالها على المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ المحسوسة وبالنار واشتمالها على جسم محسوس يحرق الجلود ويذيب الشحوم ومن ترقيهم الى هذا الحد زاد الفلاسفة فاولوا كل ماورد فى الآخرة وردوه الى آلام عقلية روحانية ولذات عقلية وانكروا حشر الاجسام وقالوا ببقاء النفوس وانها تكون امامعذبة واما منعمة بعذاب ونعيم لايدرك بالحس وهؤلاء هم المسرفون وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال وبين جمود الحنابلة دقيق غامض لايطلع عليه الا الموفقون الذين يدركون الامور بنور الهى لا بالسماع ثم اذا انكشفت لهم اسرار الامور على ماهى عليه نظروا الى السمع والالفاظ الواردة فما وافق ماشاهدوه بنور اليقين قرروه وما خالف اولوه فاما من يأخذ معرفة هذه الامور من السمع المجرد فلا يستقر له فيه قدم ولا يتعين له موقف

والاليق بالمقتصر على السمع المجرد مقام احمد بن حنبل والآن فكشف الغطاء عن حد الاقتصاد فى هذه الامور داخل فى علم المكاشفة والقول فيه يطول فلا نخوض فيه (الى هنا من احياء العلوم) من كتاب قواعد العقائد وهو الكتاب الثانى من ربع العبادات قوله تعالى (الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاجة كانها كوكب درى توقد من شجرة مباركة زيتونة لاشرقية ولاغربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء و يضرب الله الامثال للناس والله بكل شئ عليم) اعلم ان الكلام فى هذه الآية مرتب على فصول (الفصل الاول) فى اطلاق اسم النور عليه تعالى اعلم ان لفظ النور موضوع فى اللغة لهذه الكيفية الفائضة من الشمس والقمر والنار على الارض والجدار وغيرهما وهذه الكيفية يستحيل ان تكون آلها لوجوه احدها ان هذه الكيفية ان كانت عبارة عن الجسم كان الدليل الدال على حدوث الجسم دالا على حدوثها وان كانت عرضا فقد ثبت حدوث الجسم لزم حدوث جميع الاعراض القائمة بالجسم ولكن هذه المقدمة انما تثبت بعد اقامة الدلالة على ان الحلول على الله تعالى محال وثانيها انا سواء قلنا النور هو الجسم او امر حال فى الجسم فهو منقسم لانه ان كان جسما فلا شك انه ينقسم وان كان حالا فيه فالحال فى المنقسم منقسم وعلى التقديرين النور منقسم وكل منقسم فانه يفتقر فى تحققه الى تحقق اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره وكل مفتقر فهو فى تحققه مفتقر الى الغير والمفتقر الى الغير ممكن لذاته محدث لغيره فالنور محدث فلا يكون آلها وثالثها ان هذا النور المحسوس لو كان هو الله لوجب ان لا يزول هذا النور لامتناع الزوال عليه تعالى ورابعها ان هذا النور يقع بطلوع الشمس والكواكب وذلك على الله محال وخامسها ان هذه الانوار لو كانت ازلية لكانت اما متحركة او ساكنة لا جائز ان تكون متحركة لان الحركة معناها الانتقال من مكان الى مكان فالحركة مسبوقة بالحصول فى المكان الاول والازلى يمتنع ان يكون مسبوقا بالغير فالحركة الازلية محال ولا جائز ان تكون ساكنة فان السكون لو كان ازليا لكان يمتنع الزوال لكن السكون ممكن الزوال لانا نرى الانوار تنتقل من مكان الى مكان فدل ذلك على حدوث الانوار وسادسها ان النور اما ان يكون جسما او كيفية قائمة بالجسم والاول محال لانا قد نعقل الجسم جسما مع الذهول عن كونه نيرا ولان الجسم قد يستنير بعد ان كان مظلما فثبت الثانى لكن الكيفية القائمة بالجسم محتاجة الى الجسم والمحتاج الى الغير لا يكون الها ومجموع هذه الدلائل يبطل قول المانوية الذين يعتقدون ان الاله هو النور الاعظم واما المجسمة المعترفون بصحة القرآن فيحتج على فساد قولهم بوجوه الاول قوله تعالى ليس كمثله شئ ولو كان نورا لبطل ذلك لان الانوار كلها متماثلة الثانى ان قوله تعالى مثل نوره

صريح

صريح فى انه ليست ذاته نفس النور بل النور مضاف اليه وكذا قوله يهدى الله لنوره من يشاء فان قيل قوله الله نور السموات والارض يقتضى ظاهره انه فى ذاته نور وقوله مثل نوره يقتضى ان لا يكون هو فى ذاته نورا فبينهما تناقض قلنا نظير هذه قولك زيد كرم وجود ثم تقول يعيش الناس بكرمه وجوده وعلى هذا الطريق لا تناقض الثالث قوله تعالى وجعل الظلمات والنور وذلك صريح فى ان ماهية النور مجعولة لله تعالى فيستحيل ان يكون الاله نورا فثبت انه لابد من التأويل والعلماء ذكروا فيه وجوها احدها ان النور سبب للظهور والهداية كذلك سبب للظهور فالهداية لما شاركت النور فى هذا المعنى صح اطلاق اسم النور على الهداية وهو كقوله تعالى الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور وقوله افمن كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا وقال ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا فقوله الله نور السموات اى ذو نور السموات والنور هو الهداية والهداية لا تحصل الا لاهل السموات والارض فالحاصل ان المراد الله هادى اهل السموات والارض بحكمة بالغة وحجة نيرة وهو قول ابن عباس والاكثرين وثانيها المراد انه مدبر السموات والارض فوصف نفسه بذلك كما يوصف الرئيس العالم بانه نور البلد فانه اذا كان يدبرهم تدبيرا حسنا فهو لهم كالنور الذى يهتدى به الى مسالك الطريق قال جرير وانت لنا نور وغيث وعصمة * وهو اختيار الاصم والزجاج وثالثها المراد ناظم السموات والارض على التركيب الاحسن فانه قد يعبر بالنور عن النظام يقال ما ارى الامر نورا ورابعها معناه منور السموات والارض ثم ذكروا فى هذا القول ثلاثة اوجه احدها انه نور السموات بالملائكة والارض بالانبياء والعلماء والثانى نورهما بالشمس والقمر والكواكب والثالث زين السماء بالشمس والقمر والكواكب وزين الارض بالانبياء والعلماء وهو مروى عن ابى بن كعب والحسن وابى العالية والاقرب هو القول الاول لان قوله فى آخر الآية يهدى الله لنوره من يشاء يدل على ان المراد بالنور الهداية الى العمل والعلم (واعلم) ان الشيخ الغزالى صنف فى تفسير هذه الآية الكتاب المسمى بمشكاة الانوار وزعم ان الله نور فى الحقيقة بل ليس النور الا هو وانا انقل محصل ما ذكره مع زوائد كثيرة تقوى كلامه ثم تنظر فى صحته وفساده على سبيل الانصاف (فقال) اسم النور انما يقع على الكيفية الفائضة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الاجسام الكثيفة فيقال استنارت الارض ووقع نور الشمس على التراب ونور السراج على الحائط ومعلوم ان هذه الكيفية انما اختصت بالفضيلة والشرف لان المرئيات تصير بسببها ظاهرة متجلية ثم من المعلوم انه كما يتوقف ادراك هذه المرئيات على كونها مستنيرة فكذا يتوقف على وجود العين الباصرة اذ المرئيات بعد استنارتها لا تكون ظاهرة فى حق العميان فقد ساوى الروح الباصر النور الظاهر فى كونه ركنا لابد منه للظهور ثم رجح عليه فى ان الروح

الباصرة هى المدركة ولها ولاية الادراك واما النور الخارج فليس بمدرك ولا به الادراك بل عنده الادراك فكان وصف الاظهار بالنور الباصر احق منه بالنور المبصر فلاجرم اطلقوا اسم النور على نور العين المبصرة فقالوا فى الخفاش ان نور عينه ضعيف وفى الاعمش انه ضعف نور بصره وفى الاعمى انه فقد نور بصره اذا ثبت هذا فنقول ان للانسان بصرا وبصيرة فالبصر هو العين الظاهرة المدركة للاضوآء والالوان والبصيرة هى القوة العاقلة وكل واحد من الادراكين نور يقتضى ظهور المدرك فكل واحد من الادراكين نور الا ان لنور العين عيوبا لم يحصل شىء منها فى نور العقل والغزالى ذكر منها سبعة ونحن جعلناها عشرين الاول ان القوة الباصرة لاتدرك نفسها ولا تدرك ادراكها ولاتدرك آلتها اما انها لاتدرك نفسها ولا ادراكها فلان القوة الباصرة وادراك القوة الباصرة ليستا من الامور المبصرة بالعين الباصرة واما انها لاتدرك آلتها فهى العين والقوة الباصرة بالعين لاتدرك العين اما القوة العاقلة فانها تدرك نفسها وتدرك ادراكها وتدرك آلتها فى الادراك وهى القلب والدماغ فثبت ان نور العقل اكمل من نور البصر الثانى ان القوة الباصرة لاتدرك الكليات والقوة العاقلة تدركها ومدرك الكليات اشرف من مدرك الجزئيات اما ان القوة الباصرة لاتدرك الكليات فلان القوة الباصرة لو ادركت كل ما فى الوجود فهى ما ادركت الكل لان الكل عبارة عن كل ما يمكن دخوله فى الوجود فى الماضى والحاضر والمستقبل واما ان القوة العاقلة تدرك الكليات فلانا نعرف ان الاشخاص الانسانية مشتركة فى الانسانية ومتمايزة بخصوصياتها وما به المشاركة غير ما به الممايزة فالانسانية من حيث انها انسانية امر مغاير لهذه المشخصات فقد عقلنا الماهية والكلية واما ان ادراك الكليات اشرف فلان ادراك الكليات ممتنع التغير وادراك الجزئيات واجب التغير ولان ادراك الكلى يتضمن ادراك الجزئيات الواقعة تحته لان ما ثبت للماهية يثبت لجميع افرادها ولا ينعكس فثبت ان الادراك العقلى اشرف الثالث الادراك الحسى غير منتج والادراك العقلى منتج فوجب ان يكون الادراك العقلى اشرف اما ان الادراك الحسى غير منتج فلان من احس بشىء لايكون ذلك الاحساس سببا لحصول احساس آخر بل لو استعمل آلة الحس مرة لاحس به مرة اخرى ولكن ذلك لايكون انتاج الاحساس لاحساس آخر واما ان الادراك العقلى ينتج فلانا اذا عقلنا امورا ثم ركبناها فى عقلنا توصلنا بتركيبها الى اكتساب علوم اخر وهكذا كل تعقل حاصل فانه يمكن التوسل به الى تحصيل تعقل آخر لا الى نهاية فثبت ان الادراك العقلى منتج فوجب ان يكون اشرف الرابع الادراك الحسى لايسع الامور الكثيرة والادراك العقلى يتسع لها فوجب ان يكون الادراك العقلى اشرف اما ان الادراك الحسى لايتسع لها فلان البصر اذا توالى عليه الوان كثيرة عجز عن تمييزها فادرك لونا

كانه

كانه حاصل من اختلاط هذه الالوان والسمع اذا توالت عليه كلمات كثيرة التبست عليه تلك الكلمات ولم يحصل التمييز واما ان الادراك العقلى يتسع لها فلان كل من كان تحصيله للعلوم اكثر كانت قدرته على كسب الجديد اسهل وبالعكس وذلك يوجب الحكم بان الادراك العقلى اشرف الخامس القوة الحسية اذا ادركت المحسوسات القوية ففى ذلك تعجز عن ادراك الضعيفة فان من سمع الصوت الشديد ففى تلك الحالة لايمكنه ان يسمع الصوت الضعيف والقوة العقلية لايشغلها معقول عن معقول السادس القوى الحسية تضعف عند مضى الاربعين وتضعف عند كثرة الافكار التى هى توجب استيلاء النفس على البدن الذى هو موجب لخراب البدن والقوى العقلية تقوى بعد الاربعين وتقوى عند كثرة الافكار الموجبة لخراب البدن فدل ذلك على استغناء القوة العقلية عن هذه الآلات واحتياج القوى الحسية اليها السابع القوة الباصرة لاتدرك المرئى مع القرب القريب ولا مع البعد البعيد والقوة العقلية لايختلف حالها بحسب القرب والبعد فانها ترتقى الى ما فوق العرش وتنزل الى ما تحت الثرى فى اقل من لحظة واحدة بل تدرك ذات الله وصفاته مع كونه منزها عن القرب والبعد والجهة فكانت القوة العقلية اشرف الثامن القوة الحسية لاتدرك من الاشياء الا ظواهرها فاذا ادركت الانسان ففى الحقيقة ما ادركت الانسان بل انما ادركت السطح الظاهر من جسمه واللون القائم بذلك السطح وبالاتفاق ليس الانسان عبارة عن مجرد السطح واللون فالقوة الباصرة عاجزة عن النفوذ فى الباطن واما القوة العقلية فليست كذلك فان باطن الاشياء وظاهرها بالنسبة اليها على السوآء فانها تدرك البواطن والظواهر وتغوص فيها وفى اجزآئها فكانت القوة العاقلة نورا بالنسبة الى الباطن والظاهر واما القوة الباصرة فهى بالنسبة الى الظواهر نور وبالنسبة الى البواطن ظلمة فكانت القوة العاقلة اشرف من القوة الباصرة التاسع ان مدرك القوة العاقلة هو الله وجميع افعاله ومدرك القوة الباصرة هو الالوان والاشكال فوجب ان تكون نسبة شرف القوة العاقلة الى شرف القوة الباصرة كنسبة شرف ذات الله الى شرف الالوان والاشكال العاشر القوة العاقلة تدرك جميع الموجودات والمعدومات والماهيات التى هى معروضات الموجودات والمعدومات ولذلك قد احاطت بجميع الامور فان اول حكمها ان الوجود والعدم لايجتمعان ولا يرتفعان وذلك مسبوق لا محالة بتصور مسمى الوجود والعدم فكانها بهذين الوصفين قد احاطت بجميع الامور من بعض الوجوه واما القوة الباصرة فانها لاتدرك الاضوآء والانوار وهما من اخس عوارض الاجسام والاجسام اخس من الجواهر الروحانية فكان متعلق القوة الباصرة اخس الموجودات واما متعلق القوة العاقلة فهو جميع الموجودات والمعدومات فكانت القوة العاقلة اشرف الحادى عشر

القوة العاقلة تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد والقوة الباصرة لا تقوى على ذلك اما ان القوة العاقلة تقوى على توحيد الكثير فذلك لانها تضم الجنس الى الفصل فتحدث منهما طبيعة نوعية واحدة واما انها تقوى على تكثير الواحد فلانها تأخذ الانسان وهو ماهية واحدة فتقسمها الى مفهوماتها والى عوارضها اللازمة وعوارضها المفارقة ثم تقسم مفهوماتها الى الجنس وجنس الجنس والفصل وفصل الفصل وجنس الفصل وفصل الجنس والى سائر الاجزاء المفهومة التى لا تعد من الاجناس ولا من الفصول ثم لا تزال تأتى بهذا التقسم فى كل واحد من الاقسام المذكورة حتى تنتهى من تلك المركبات الى البسائط الحقيقية ثم تعتبر فى العوارض اللازمة ان تلك العوارض مفردة او مركبة او لازمة بوسائط او بواسطة او بغير واسطة فالقوة العاقلة كانها نفذت فى اعماق الماهيات وتغلغلت فيها وميزت كل واحد من اجزائها عن صاحبه وانزلت كل واحد منها فى المكان اللائق به واما القوة الباصرة فلا تطلع على احوال الماهيات بل لا ترى الا امرا واحدا ولا تدرى ما هو وكيف هو فظهر ان القوة العاقلة اشرف الثانى عشر القوة العاقلة تقوى على ادراكات غير متناهية والقوة الحاسة لا تقوى على ذلك بيان الاول من وجوه الاول القوة العاقلة يمكنها ان تتوسل بالمعارف الحاضرة الى استفتاح المجهولات ثم انها تجعل النتايج مقدمات فى نتايج اخرى لا الى نهاية وقد عرفت ان القوة الحاسة لا تقوى على الاستفتاح اصلا الثانى القوة العاقلة تقوى على تعقل مراتب الاعداد ولا نهاية لها الثالث ان القوة العاقلة يمكنها ان تعقل نفسها وان تعقل انها عقلت وكذا الى غير النهاية الرابع النسب والاضافات غير متناهية وهى معقولة لا محسوسة فظهر ان القوة العاقلة اشرف الثالث عشر الانسان بقوته العاقلة يشارك الله تعالى فى ادراك الحقائق وبقوته الحاسة يشارك البهائم والنسبة معتبرة فكانت القوة العاقلة اشرف الرابع عشر القوة العاقلة غنية فى ادراكها العقلى عن وجود المعقول فى الخارج والقوة الحاسة محتاجة فى ادراكها الحسى الى وجود المحسوس فى الخارج والغنى اشرف من المحتاج الخامس عشر هذه الموجودات الخارجة ممكنة لذواتها وانها محتاجة الى الفاعل والفاعل لا يمكنه الايجاد على سبيل الاتقان الا بعد تقدم العلم فاذا وجود هذه الاشياء فى الخارج تابع للادراك العقلى اما الاحساس بها فلا شك انه تابع لوجودها فى الخارج فاذا القوة الحاسة تابع يتبع القوة العاقلة السادس عشر القوة العاقلة غير محتاجة فى التعقل الى الآلات بدليل ان الانسان لو اختلت حواسه الخمس فانه يعقل ان الواحد نصف الاثنين وان الاشياء المتساوية لشئ واحد متساوية واما القوى الحساسة فانها محتاجة الى الآلات الكثيرة والغنى افضل من المحتاج السابع عشر الادراك البصرى لا يحصل الا للشئ الذى فى الجهات ثم انه

غير متصرف فى كل الجهات بل لا يتناول الا المقابل او ما فى حكم المقابل واحترزنا بقولنا ما فى حكم المقابل عن امور اربعة الاول العرض فانه ليس فى مكان ولكنه فى حكم المقابل لاجل كونه قائما بالجسم الذى هو مقابل الثانى رؤية الوجه فى المرآة فان الشعاع يخرج من العين الى المرآة ثم يرتد منها الى الوجه فيصير الوجه مرئيا وهو بهذا الاعتبار كالمقابل لنفسه الثالث رؤية الانسان قفاه اذا جعل احدى المرآتين محاذية لوجهه والاخرى لقفاه الرابع رؤية ما لا يقابل بسبب انعطاف الشعاع فى الرطوبات كما هو مشروح فى علم المناظر واما القوة العاقلة فانها مبرأة عن الجهات فانها تعقل الجهة والجهة ليست فى الجهة وكذلك تعقل ان الشئ اما ان يكون فى الجهة او لا يكون فيها وهذا الترديد لا يصح الا بعد تعقل معنى قولنا ليس فى الجهة الثامن عشر القوة الباصرة تعجز عند الحجاب اما القوة العاقلة فانه لا يحجبها شئ اصلا فكانت اشرف التاسع عشر القوة العاقلة كالامير والقوة الحساسة كالخدم والامير اشرف من الخادم وتقرير الامارة والخدمة مشهور العشرون القوة الباصرة قد تغلط كثيرا فانها تدرك المتحرك ساكنا وبالعكس كالجالس فى السفينة فانه قد يدرك السفينة المتحركة ساكنة والشط الساكن متحركا ولولا العقل لما تبين خطأ البصر عن صوابه والعقل حاكم والحس محكوم فثبت بما ذكرنا ان الادراك العقلى اشرف من الادراك البصرى فكل واحد من الادراكين يقتضى الظهور الذى هو اشرف خواص النور فكان الادراك العقلى اولى بكونه نورا من الادراك البصرى واذا ثبت هذا فنقول هذه الانوار العقلية قسمان احدهما واجب الحصول عند سلامة الاحوال وهو التعقلات الفطرية والثانى ما يكون مكتسبا وهو التعقلات النظرية اما الفطرية فليست هى من لوازم جوهر الانسان لانه حال الطفولية لم يكن عالما البتة فهذه الانوار الفطرية انما حصلت بعد ان لم تكن فلابد لها من سبب واما النظريات فمعلوم ان الفطرة الانسانية قد يعتريها الزيغ فى الاكثر واذا كان كذلك فلابد من هاد ومرشد ولا مرشد فوق كلام الله وفوق ارشاد الانبياء فتكون منزلة آيات القرءآن عند عين العقل بمنزلة نور الشمس عند عين الباصرة اذ به يتم الابصار فكما يسمى نور الشمس نورا فبالاحرى ان يسمى القرءآن نورا ونور القرءآن يشبه نور الشمس ونور العقل يشبه نور العين فبهذا يظهر معنى قوله تعالى فآمنوا بالله ورسوله والنور الذى انزلنا وقوله تعالى قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نورا مبينا واذا ثبت ان بيان الرسول اقوى من نور الشمس وجب ان تكون نفسه القدسية اعظم فى النورانية من نور الشمس فكما ان الشمس فى عالم الاجسام تفيد النور لغيرها ولا تستفيده من غيرها فكذا نفس النبى تفيد الانوار العقلية لسائر الانفس البشرية ولا تستفيد النور العقلى من شئ من الانفس البشرية فلذلك وصف الله تعالى الشمس بانه سراج

حيث قال وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا ووصف محمدا صلى الله عليه وسلم بانه سراج منير اذا عرفت هذا فنقول ثبت بالشواهد العقلية والنقلية ان الانوار الحاصلة في ارواح الانبياء عليهم السلام مقتبسة من الانوار الحاصلة في ارواح الملائكة قال تعالى ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده وقال نزل به الروح الامين على قلبك وقال قل نزله روح القدس من ربك بالحق وقال علمه شديد القوى وقال ان هو الا وحي يوحى والوحي لا يكون الا بواسطة الملائكة فاذا جعلنا ارواح الانبياء اعظم استنارة من الشمس وارواح الملائكة التي هي كالمعادن لانوار عقول الانبياء لابد ان تكون اعظم من انوار ارواح الانبياء لان السبب لابد وان يكون اقوى من المسبب ثم نقول ايضا ثبت بالشواهد العقلية والنقلية ان الارواح السماوية مختلفة فبعضها مستفيدة وبعضها مفيدة قال تعالى في وصف جبريل عليه السلام مطاع ثم امين واذا كان هو مطاع الملائكة والمطيعون لابد وان يكونوا تحت امره وقال وما منا الا له مقام معلوم واذا ثبت هذا فالمفيد لابد وان يكون اشد نورا من المستفيد للعلة المذكورة ولمراتب الانوار في عالم الارواح مثال وهو ان ضوء الشمس اذا وصل الى القمر ثم دخل في كوة بيت ووقع على مرآة منصوبة على حائط ثم انعكس منها الى حائط آخر نصبت عليه مرآة اخرى ثم انعكس منها الى طشت مملوء من الماء موضوع على الارض ثم انعكس منه الى سقف البيت فالنور الاعظم في الشمس التي هي المعدن وثانيها هي في القمر وثالثها ما وصل الى المرآة الاولى ورابعها ما وصل الى المرآة الثانية وخامسها ما وصل الى الماء وسادسها ما وصل الى السقف فكل ما كان اقرب الى المنبع الاول فانه اقوى مما هو ابعد منه فكذا الانوار السماوية لما كانت مرتبة لا جرم كان نور المفيد اشد اشراقا من نور المستفيد ثم تلك الانوار لا تزال مترافية حتى تنتهي الى النور الاعظم والروح الذي هو اعظم الارواح منزلة عند الله وهو المراد من قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا ثم نقول لا شك ان هذه الانوار الحسية سفلية كانت كانوار النيران او علوية كانت كانوار الشمس والقمر والكواكب وكذا الانوار العقلية سفلية كانت كالارواح السفلية للانبياء والاولياء او علوية كالارواح العلوية التي هي الملائكة فانها باسرها ممكنة لذواتها والممكن لذاته يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره والعدم هو الظلمة الخالصة والوجود هو النور الخالص فكل ما سوى الله مظلم لذاته مستنير بانارة الله تعالى فكذا جميع معارفها بعد وجودها حاصل من وجود الله تعالى فالحق سبحانه هو الذي اظهرها بالوجود بعد ان كانت في ظلمات العدم وافاض عليها انوار المعارف بعد ان كانت في ظلمة الجهالة فلا ظهور لشيء من الاشياء الا باظهاره وخاصة النور اعطاء الاظهار والتجلي والانكشاف وعند ذلك يظهر ان النور المطلق هو الله تعالى

وان

وان اطلاق النور على غيره مجاز اذ كل ما سوى الله فانه من حيث هو ظلمة محضة لانه من حيث انه هو عدم محض بل الانوار اذا نظر اليها من حيث هي هي فهي ظلمات لانها من حيث هي هي ممكنات والممكن من حيث هو هو معدوم والمعدوم ظلمة فالنور اذا نظر اليه من حيث هو هو ظلمة اما اذا التفت اليها من حيث ان الحق سبحانه افاض عليها نور الوجود فبهذا الاعتبار صارت انوارا فثبت انه تعالى هو النور وان كل ما سواه ليس بنور الا على سبيل المجاز ثم انه رحمه الله تعالى تكلم بعد هذا في امرين الاول انه تعالى لم اضاف النور الى السموات والارض واجاب فقال قد عرفت ان السموات والارض مشحونة بالانوار العقلية والانوار الحسية اما الحسية فانشاهد في السموات من الكواكب والشمس والقمر وما نشاهد في الارض من الاشعة المنبسطة على سطوح الاجسام حتى ظهرت به الالوان المختلفة ولولاها لم يكن للالوان ظهور بل وجود واما الانوار العقلية فالعالم الاعلى مشحون بها وهي جواهر الملائكة والعالم السفلي مشحون بها وهي القوى النباتية والحيوانية والانسانية وبالنور الانساني السفلي ظهر نظام العالم السفلي كما بالنور الملكي ظهر نظام العالم العلوي وهو المعنى بقوله ليستخلفكم في الارض وقال ويجعلكم خلفاء الارض فاذا عرفت هذا عرفت ان العالم باسره مشحون بالانوار البصرية الظاهرة والعقلية الباطنة ثم اذا عرفت ان السفلية فائضة بعضها من بعض فيضان النور من السراج فان السراج هو الروح النبوي ثم ان الانوار النبوية القدسية مقتبسة من الانوار العلوية اقتباس السراج من النار وان العلويات مقتبسة بعضها من بعض وان بينها ترتيبا في المقامات ثم ترتقي جملتها الى نور الانوار ومعدنها ومنبعها الاول وان ذلك هو الله وحده لا شريك له فاذن الكل نوره فلهذا قال تعالى الله نور السموات والارض السؤال الثاني فاذا كان تعالى هو النور فلم احتيج في اثباته الى البرهان اجاب وقال ان معنى كونه نور السموات والارض تعرفه بالنسبة الى النور الظاهري البصري فاذا رأيت خضرة الربيع في ضياء النهار فلست تشك في انك ترى الالوان وربما ظننت انك لا ترى مع الالوان غيرها فانك تقول لست ارى مع الخضرة غير الخضرة الا انك عند غروب الشمس تدرك تفرقة ضرورية بين اللون حال وقوع الضوء عليه وحال عدم وقوعه عليه فلا جرم تعرف ان النور معنى غير اللون يدرك مع الالوان الا انه كان لشدة اتحاده به لا يدرك ولشدة ظهوره يخفى وقد يكون الظهور سبب الخفاء اذا عرفت هذا فاعلم انه كما ظهر كل شيء للبصر بالنور الظاهر فقد ظهر كل شيء للبصيرة الباطنة فالله ونوره الحاصل مع كل شيء لا يفارقه ولكن بقي هنا تفاوت وهو ان النور الظاهر يتصور ان يغيب بغروب الشمس ويحجب فحينئذ يظهر انه غير اللون واما النور الالهي الذي به يظهر كل شيء فلا يتصور غيبته بل يستحيل تغيره فيبقى مع

الاشياء دائما فانقطع طريق الاستدلال بالتفرقة ولو تصور غيبته لانهدت السموات
والارض ولادرك عنده من التفرقة ما يحصل العلم الضرورى به ولكن لما تساوت
الاشياء كلها على نمط واحد فى الشهادة على وجود خالقها اذ كل شئ يسبح بحمده
لا بعض الاشياء وفى جميع الاوقات لا فى بعضها ارتفعت التفرقة وخفى الطريق
اذ الطريق الظاهر هو المعرفة بالاضداد فما لا ضد له ولا تغير له تتشابه احواله فلا يبعد
ان يخفى ويكون خفاؤه لشدة ظهوره وجلائه فسبحان من اختفى عن الخلق بشدة
ظهوره واحتجب عنهم باشراق نوره واعلم ان هذا الكلام الذى رويناه عن الشيخ
الغزالى كلام مستطاب ولكن يرجع حاصله بعد التحقيق الى ان معنى كونه تعالى نورا
انه خالق العالم وانه خالق للقوى الدراكة وهو المعنى به من قولنا معنى كونه نور السموات
والارض انه هادى اهل السموات والارض فلا تفاوت بين ما قاله وبين الذى نقلناه
عن المفسرين فى المعنى (الفصل الثانى) فى تفسير قوله عليه السلام ان لله سبعين
حجابا من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما ادرك بصره وفى بعض
الروايات سبعمائة وفى بعضها سبعون الفا اقول لما ثبت ان الله تعالى متجلى فى ذاته
كان الحجاب بالاضافة الى المحجوب لا محالة والمحجوب لابد وان يكون محجوبا
اما بحجاب من ظلمة فقط او بحجاب مركب من نور وظلمة واما بحجاب من نور فقط
اما المحجوبون بالظلمة المحضة فهم الذين بلغوا فى الاشتغال بالعلائق البدنية الى حيث
لم يلتفت خاطرهم الى انه هل يمكن الاستدلال بوجود هذه المحسوسات على وجود
واجب الوجود ام لا وذلك لانك قد عرفت ان ما سوى الله فهو من حيث هو هو مظلم
وانما كان مستنيرا من حيث انه استفاد النور من حضرة الله فمن اشتغل بالجسمانيات
من حيث هى هى وصار ذلك الاشتغال حائلا له عن الالتفات الى جانب النور
كان حجابه محض الظلمة ولما كان انواع الاشتغال بالعلائق البدنية خارجة عن الحد
والحصر فكذا كان انواع الحجب الظلمانية خارجة عن الحد والحصر القسم الثانى
المحجوبون بالحجب الممزوجة من النور والظلمة فاعلم ان من نظر الى هذه المحسوسات
فاما ان يعتقد فيها انها غنية عن المؤثر او يعتقد فيها انها محتاجة الى المؤثر فان اعتقد
فيها انها غنية عن المؤثر فهذا حجاب ممزوج من نور وظلمة اما النور فلانه تصور ماهية
الاستغناء عن الغير وذلك من صفات جلال الله وهو من صفات النور واما الظلمة
فلانه اعتقد حصول ذلك الوصف فى هذه الاجسام مع ان ذلك الوصف لا يليق
بهذا الموصوف وهذا ظلمة فثبت ان هذا حجاب ممزوج من نور وظلمة ثم اصناف هذا
القسم كثيرة فان من الناس من يعتقد ان الممكن غنى عن المؤثر ومنهم من يسلم ذلك
لكنه يقول المؤثر فيها الكواكب او طبائعها او حركاتها او اجتماعها او افتراقها او نسبتها
الى حركات الافلاك او الى محركاتها وكل هؤلاء من هذا القسم (القسم الثالث)

الحجب النورية المحضة واعلم انه لا سبيل الى معرفة الحق سبحانه الا بواسطة الصفات
السلبية والاضافية ولا نهاية لهذه الصفات ولمراتبها فالعبد لا يزال يكون
مترقيا فيها فان من وصل الى درجة وبقى فيها كان استغراقه فى مشاهدة تلك الدرجة
حجابا له عن الترقى الى ما فوقها ولما كان لا نهاية لهذه الدرجات كان العبد ابدا فى السير
والانتقال واما حقيقته المخصوصة فهى محتجبة عن الكل فقد اشرنا الى كيفية
مراتب الحجب وانت تعرف انه عليه السلام انما حصرها فى سبعين الفا تقريبا لا تحديدا
فانه لا نهاية لها فى الحقيقة واما الواصلون فصنف رابع وهم الذين وصلوا الى الذى فطر
السموات ودبر الامر فوصلوا الى موجود منزه عن كل ما ادركه بصر من قبلهم فاحرقت
سبحات وجه الاول الاعلى جميع ما ادركه بصر الناظرين وبصيرتهم اذ وجدوه
مقدسا منزها عن جميع ما وصفناه من قبل ثم هؤلاء انقسموا فمنهم من احترق منه جميع
ما ادركه بصره وانمحق وتلاشى لكن بقى هو ملاحظا للجمال والقدس وملاحظا
ذاته فى جماله الذى ناله بالوصول الى الحضرة الالهية فانمحقت منه المبصرات دون
المبصر وجاوز هؤلاء طائفة هم خواص الخواص احرقت سبحات وجهه انفسهم
وغشاهم سلطان الجلال فانمحقوا وتلاشوا فى ذواتهم فلم يبق لهم لحاظ الى انفسهم
لفنائهم عن انفسهم ولم يبق الا الواحد الحق وصار معنى قوله كل شئ هالك الا وجهه
لهم ذوقا وحالا ومنهم من لم يتدرج فى الترقى والعروج الى هذه المراتب ولم يطل عليهم
الطريق فوصلوا فى اول وهلة الى معرفة القدس وتنزيه الربوبية عن كل ما يجب
تنزيهه عنه فغلب عليهم اولا ما غلب على الآخرين آخرا وهجم عليهم التجلى دفعة
فاحرقت سبحات وجهه جميع ما يمكن ان يدركه بصر حسى او بصيرة عقلية ويشبه
ان يكون الاول طريق الخليل عليه السلام والثانى طريق الحبيب صلوات الله عليه
والله اعلم باسرار اقدامهما وانوار مقامهما فهذه اشارة الى اصناف من المحجوبين
ولا يبعد ان يبلغ عددهم اذا فصلت المقامات وتتبع حجب السالكين سبعين الفا
ولكن اذا فتشت لا تجد واحدا منها خارجا عن الاقسام التى حصرناها فانهم
اما يحجبون بصفاتهم البشرية او بالحس او بالخيال او بمقايسة العقل او بالنور المحض
كما سبق (الفصل الثالث فى شرح كيفية التمثيل) اعلم انه لابد فى التشبيه من امرين
المشبه والمشبه به اختلفت الناس فى ان ههنا المشبه اى شئ هو وذكروا فيه وجوها
احدها وهو قول جمهور المتكلمين ونصره القاضى ان المراد الهدى التى هى الايات
البينات والمعنى ان هداية الله قد بلغت فى الظهور والجلاء الى اقصى الغايات وصارت
فى ذلك بمنزلة المشكاة التى تكون فيها زجاجة صافية وفى الزجاجة مصباح يتقد
بزيت بلغ النهاية فى الصفاء فان قيل لم شبهه بذلك وقد علمنا ان ضوء الشمس ابلغ
من ذلك بكثير قلنا انه تعالى اراد ان يصف الضوء الكامل الذى يلوح وسط الظلمات

لان الغالب على اوهام الخلق وخيالاتهم انما هو الشبهات التى هى كالظلمات وهداية الله فيما بينها كالضوء الكامل الذى يظهر فيما بين الظلمات وهذا المقصود لا يحصل فى ضوء الشمس لان ضوءها اذا ظهر امتلأ العالم من النور الخالص واذا غاب امتلأ العالم من الظلمة الخالصة فلاجرم كان ذلك المثل ههنا اليق واوفق واعلم ان الامور التى اعتبرها الله تعالى فى هذا المثال مما يوجب كمال الضوء اربعة اولها ان المصباح اذا لم يكن فى المشكاة تفرقت اشعته اما اذا وضع فى المشكاة اجتمعت اشعته فكانت اشد انارة والذى يحقق ذلك ان المصباح اذا كان فى بيت صغير فانه يظهر من ضوئه اكثر مما يظهر فى البيت الكبير وثانيها ان المصباح اذا كان فى زجاجة صافية ازداد ضوءه ونوره فان الاشعة المنفصلة عن المصباح تنعكس من بعض جوانب الزجاجة الى البعض لما فى الزجاجة من الصفوة والشفافية وبسبب ذلك يزداد الضوء والنور والذى يحقق ذلك ان شعاع الشمس اذا وقع على الزجاجة الصافية تضاعف الضوء الظاهر حتى انه يظهر فيما يقابله مثل ذلك الضوء فاذا انعكست تلك الاشعة من كل جانب من جوانب الزجاجة الى الجانب الاخر كثرت الانوار والاضوآء وبلغت النهاية الممكنة وثالثها ان ضوء المصباح يختلف بحسب اختلاف ما يتقد فيه فاذا كان ذلك الدهن صافيا خالصا كانت حاله بخلاف حاله اذا كان كدرا وليس فى الادهان التى توقد ما يظهر فيه الصفاء والرقة مثل الذى يظهر فى الزيت فربما يبلغ فى الصفاء والرقة مبلغ الماء مع زيادة بياض فيه وشعاع يتردد فى اجزآئه ورابعها ان هذا الزيت يختلف بحسب اختلاف شجرته فاذا كانت شجرته لا شرقية ولا غربية بمعنى انها كانت بارزة للشمس فى كل حالاتها يكون زيتونها اشد نضجا فكان زيته اكثر صفاء واقرب الى تميز صفوه من كدره لان زيادة وقوع الشمس عليها يؤثر فى ذلك فاذا اجتمعت هذه الامور الاربعة وتعاونت صار ذلك الضوء خالصا كاملا فيصلح ان يجعل مثلا لهداية الله تعالى وثانيها المراد من النور فى قوله مثل نوره القرءآن ويدل عليه قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وهو القرءآن وهو قول الحسن وسفيان بن عيينة وزيد بن اسلم وثالثها ان المراد هو الرسول عليه السلام لانه المرشد ولانه تعالى ذكر فى وصفه وسراجا منيرا وهو قول عطاء وهذان القولان داخلان فى القول الاول لان من انواع الهداية انزال الكتب وبعث الرسل قال تعالى فى صفة الكتب وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان وقال فى صفة الرسل رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ورابعها ان المراد منه ما فى قلب المؤمنين من معرفة الله ومعرفة الشرآئع ويدل عليه ان الله وصف الايمان بانه نور والكفر بانه ظلمة قال أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال لتخرج الناس من الظلمات الى النور

وحاصله

وحاصله انه محل الهدى على الاهتدآء والمقصود من التمثيل ان ايمان المؤمن قد يبلغ فى الصفاء عن الشبهات والامتياز عن ظلمات الضلالات مبلغ السراج المذكور وهو قول ابى بن كعب وابن عباس قال ابى مثل نور المؤمن وهكذا كان يقرأ وقيل انه كان يقرأ مثل نور من آمن به وقال ابن عباس مثل نوره فى قلب المؤمن وخامسها ما ذكره الشيخ الغزالى وهو انا بينا ان القوى الدراكة الانسانية خمسة احدها القوة الحساسة وهى التى تتلقى ما تدركه الحواس الخمس وكانها اصل الروح الحيوانى واوله اذ به يصير الحيوان حيوانا وهو موجود للصبى الرضيع وثانيها القوة الخيالية وهى التى تستثبت ما يورده الحواس وتحفظه مخزونا عندها لتعرضه على القوة العقلية التى فوقها عند الحاجة اليه وثالثها القوة العقلية المدركة للحقائق الكلية ورابعها القوة الفكرية وهى التى تأخذ المعارف العقلية وتؤلفها تأليفا لتستنتج من تأليفها علما بالمجهول وخامسها القوة القدسية التى يختص بها الانبياء وبعض الاولياء وتتجلى فيها لوآيح الغيب واسرار الملكوت واليه الاشارة بقوله تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا اذا عرفت ان هذه القوى هى بجملتها انوار اذ بها تظهر اصناف الموجودات ثم اعرف ان هذه المراتب الخمس يمكن تشبيهها بالامور التى ذكرها الله تعالى وهى المشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت اما الاول وهو الروح الحساس فاذا نظرت الى خاصيته وجدت انواره خارجة من ثقب عدة كالعينين والاذنين والمنخرين فاوفق مثال له من عالم الاجسام المشكاة واما الثانى وهو الروح الخيالى فتجد له خواصا ثلاثا الاولى انه من طينة العالم السفلى الكثيف لان الشئ المتخيل ذو قدر وشكل وحيز ومن شأن العلائق الجسمانية ان تحجب عن الانوار العقلية المحضة التى هى التعقلات الكلية المجردة والثانية ان هذا الخيال الكثيف اذا صفا ورق صار موازيا للمعانى العقلية ومؤديا لانوارها وغير حائل عن اشراق نورها ولذلك كان المعبر يستدل بالصور الخيالية على المعانى العقلية كما يستدل بالشمس على الملك وبالقمر على الوزير وبمن يختم فروج الناس وافواههم على انه مؤذن يؤذن قبل الصبح والثالث ان الخيال فى بداية الامر يحتاج الى جسد ليضبط به المعارف العقلية فلا تضطرب فنعم المعين المثالات الخيالية للمعارف العقلية وانت لا تجد فى الاجسام شيئا يشبه الخيال فى هذه الصفات الثلاث الا الزجاجة فانها فى الاصل من جوهر كثيف لكن صفا ورق حتى صار لا يحجب نور المصباح بل يؤديه على وجهه ثم يحفظه من الانطفاء بالرياح العاصفة واما الثالث وهو القوة العقلية القوية على ادراك الماهيات الكلية والمعارف الالهية فلا يخفى عليك وجه تمثيله بالمصباح وقد عرفت هذا حيث بينا كون الانبياء عليهم السلام سرجا

منيرة واما الرابع وهو القوة الفكرية فمن خاصيتها انها تأخذ ماهية واحدة ثم تقسمها الى قسمين كقولنا الموجود اما واجب واما ممكن ثم تجعل كل قسم من هذه الاقسام مرة اخرى الى قسمين وهكذا الى ان يكثر الشعب بالتقسيمات العقلية ثم تفضى بالاخرة الى نتايج هى ثمراتها ثم تعود فتجعل تلك الثمرات بذورا لامثالها حتى يتأدى الى ثمرات لانهاية لها فبالحرى ان يكون مثالها فى هذا العالم الشجرة واذا كانت ثمارها مادة لتزايد انوار المعارف وثباتها فبالحرى ان لا يمثل بشجرة السفرجل والتفاح بل بشجرة الزيتون خاصة لان لب ثمرتها هو الزيت الذى هو مادة المصابيح وله من بين سائر الادهان خاصية زيادة الاشراق وقلة الدخان فاذا كانت الماشية التى يكثر درها ونسلها والشجرة التى تكثر ثمرتها تسمى مباركة فالتى لا تتناهى ثمرتها الى حد محدود اولى ان تسمى شجرة مباركة واذا كانت شعب الافكار العقلية محضة مجردة عن لواحق الاجسام فبالحرى ان لا تكون شرقية ولا غربية واما الخامس وهو القوة القدسية النبوية فهى فى نهاية الشروق والصفاء فان القوة الفكرية تنقسم الى ما يحتاج الى تعليم وتنبيه والى ما لا يحتاج اليه ولابد من وجود هذا القسم قطعا للتسلسل فبالحرى ان يعبر عن هذا القسم لكماله وصفائه وشدة استعداده بانه يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار فهذا المثال موافق لهذا القسم ولما كانت هذه الانوار مرتبة بعضها على البعض فالحس الذى هو الاول كالمقدمة للخيال والخيال كالمقدمة للعقل فبالحرى ان تكون المشكاة كالظرف للزجاجة التى هى كالظرف للمصباح وسادسها ما ذكره ابو على ابن سينا فانه نزل هذه الامثلة الخمسة على مراتب ادراكات النفس الانسانية فقال لاشك ان النفس الانسانية قابلة للمعارف الكلية والادراكات المجردة ثم انها فى اول الامر تكون خالية عن جميع هذه المعارف فهنالك تسمى عقلا هيولانيا وهى المشكاة وفى المرتبة الثانية يحصل فيها العلوم البديهية التى يمكن التوسل بتركيبها الى اكتساب العلوم النظرية وتسمى عقلا بالملكة ثم ان ملكة الانتقال ان كانت ضعيفة فهى الشجرة وان كانت قوية فهى زيت وان كانت شديدة القوة جدا فهى الزجاجة التى تكون كالكوكب الدرى وان كانت فى الغاية القصوى فهى النفس القدسية التى للانبياء فهى التى يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار وفى المرتبة الثالثة تكتسب من العلوم الضرورية العلوم النظرية الا انها لا تكون حاضرة بالفعل ولكنها تكون بحيث متى شاء صاحبها استحضارها قدر عليه وهذا يسمى عقلا بالفعل وهو المصباح وفى المرتبة الرابعة ان تكون تلك المعارف الضرورية والنظرية حاضرة بالفعل ويكون صاحبها كانه ينظر اليها وهذا يسمى عقلا مستفادا وهو نور على نور لان الملكة نور وحصول ما عليه الملكة نور آخر ثم زعم ان هذه العلوم التى تحصل فى الارواح البشرية انما تحصل

من جوهر روحانى تسمى بالعقل الفعال وهو مدبر ما تحت القمر وهو النار وسابعها قول بعض الصوفية وهو انه تعالى شبه الصدر بالمشكاة والقلب بالزجاجة والمعرفة بالمصباح وهذا المصباح انما يوقد من شجرة مباركة وهى الهامات الملائكة لقوله تعالى ينزل الملائكة بالروح من امره وقوله نزل به الروح الامين على قلبك وانما شبه الملائكة بالشجرة المباركة لكثرة منافعهم وانما وصفهم بانها لا شرقية ولا غربية لانها روحانية وانما وصفهم بقوله يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار لكثرة علومها وشدة اطلاعها على اسرار ملكوت الله وظاهر ههنا ان المشبه غير المشبه به وثامنها قال مقاتل مثل نوره اى مثل نور الايمان فى قلب محمد صلى الله عليه وسلم كمشكاة فيها مصباح فالمشكاة نظير صلب عبد الله والزجاجة نظير جسد محمد والمصباح نظير الايمان فى قلب محمد ونظير الزيت النبوة فى قلبه وتاسعها قال قوم المشكاة نظير ابراهيم عليه السلام والزجاجة نظير اسماعيل عليه السلام والمصباح نظير جسد محمد صلى الله عليه وسلم والشجرة النبوة والرسالة وعاشرها ان قوله مثل نوره الضمير راجع الى المؤمن وهو قول ابى بن كعب وكان يقرأ مثل نور المؤمن وهو قول سعيد ابن جبير والضحاك واعلم ان قول الاول هو المختار لانه تعالى ذكر قبل هذه الاية ولقد انزلنا اليك آيات مبينات فاذا كان المراد بقوله مثل نوره اى مثل هداه وبيانه كان ذلك مطابقا لما قبله ولانا لما فسرنا قوله الله نور السموات والارض بانه هادى اهل السموات والارض فاذا فسرنا قوله مثل نوره بان المراد مثل هداه كان ذلك مطابقا لما قبله الى هنا من التفسير الكبير للامام الهمام فخر الدين الرازى عليه الرحمة

(الفصل الثانى) فى بيان مثال المشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة والزيت والنار ومعرفة هذا تستدعى تقديم قطبين يتسع المجال فيهما الى غير حد محدود ولكنى اشير اليهما بالرمز والاختصار احدهما فى بيان سر التمثيل ومنهاجه ووجه ضبط ارواح المعانى بقوالب الامثلة ووجه كيفية المناسبة بينهما وكيفية الموازنة بين عالم الشهادة الذى تتخذ منه طينة الامثال وبين عالم الملكوت الذى منه يستنزل ارواح المعانى والثانى فى طبقات الارواح البشرية ومراتب انوارها فان هذا المثال مستوفى لبيان ذلك اذ قرأ ابن مسعود مثل نوره فى قلب المؤمن كمشكاة وقرأ ابى بن كعب مثل نور قلب من آمن كمشكاة القطب الاول فى بيان سر التمثيل ومنهاجه فاعلم ان العالم عالمان روحانى وجسمانى وان شئت قلت حسى وعقلى وان شئت علوى وسفلى والكل متقارب وانما يختلف باختلاف الاعتبارات فاذا اعتبرتهما فى انفسهما قلت جسمانى وروحانى وان اعتبرتهما بالاضافة الى العين المدركة لهما قلت حسى وعقلى وان اعتبرتهما باضافة احدهما الى الاخر قلت علوى وسفلى وربما سميت احدهما عالم الملك والشهادة والاخر عالم الغيب والملكوت ومن يطلب الحقائق من الالفاظ ربما تحير

عند كثرة الالفاظ وتخيل كثرة المعانى والذى ينكشف له الحقائق يجعل المعانى اصلا والالفاظ تابعة وامر الضعيف العقل بالعكس منه اذ يطلب الحقائق من الالفاظ والى الفريقين الاشارة بقوله تعالى افمن يمشى مكبا على وجهه اهدى امن يمشى سويا على صراط مستقيم اذا عرفت معنى العالمين فاعلم ان العالم الملكوتى عالم غيب اذ هو غائب عن الاكثرين والعالم الحسى عالم شهادة اذ يشهده الكافة والعالم الحسى مرقاة الى العقلى فلو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة لانسد طريق الترقى اليه ولو تعذر ذلك لتعذر السفر الى الحضرة الربوبية والقرب من الله تعالى فلن يقرب احد من الله تعالى ما لم يطأ بحبوحة حظيرة القدس والعالم المرتفع عن ادراك الحس والخيال هو الذى نعنيه بعالم القدس فاذا اعتبرنا جملته من حيث لا يخرج منه شئ ولا يدخل فيه شئ هو غريب منه سميناه حظيرة القدس وربما سمينا الروح البشرى الذى هو مجرى لوائح القدس بالوادى المقدس ثم هذه الحظيرة فيها حظائر بعضها اشد امعانا فى معانى القدس لكن لفظ الحظيرة تحيط بجميع طبقاتها فلا تظنن ان هذه الالفاظ طامات غير معقولة عند ارباب البصائر واشتغالى الان بشرح كل لفظ مع ذكره يصدنى عن المقصد فان عليك بعسر فهم الالفاظ فعليك التشمر لفهم المعانى فارجع الى الغرض واقول لما كان عالم الشهادة مرقاة الى عالم الملكوت كان سلوك الصراط المستقيم عبارة عن هذا الترقى ويعبر عنه بالدين وبمنازل الهدى فلو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة لم يكن الترقى من احدهما الى الاخر فجعلت الرحمة الالهية عالم الشهادة على موازنة عالم الملكوت فما من شئ فى هذا العالم الا وهو مثال لشئ فى ذلك العالم وربما كان الشئ الواحد مثالا لاشياء من عالم الملكوت وربما كان الشئ الواحد من الملكوت امثلة كثيرة من عالم الشهادة وانما يكون مثالا اذا ماثله نوعا من المماثلة وطائفة من المطابقة واحصاء تلك الامثلة يستدعى استقصاء موجودات العالمين باسرها ولن تفى به الطاقة البشرية ولا بشرحه الاعمار القصيرة فغايتى ان اعرفك منها انموذجا لتستدل باليسير منها على الكثير وينفتح لك باب الاستبصار بهذا النمط من الاسرار فاقول ان كان فى عالم الملكوت جواهر نورانية شريفة عالية يعبر عنها بالملائكة منها تفيض الانوار على الارواح البشرية ولاجلها قد تسمى اربابا ويكون الله تعالى رب الارباب لذلك ويكون لها مراتب فى نورانيتها متفاوتة فبالحرى ان يكون مثالها من عالم الشهادة الشمس والقمر والكواكب والسالك للطريق اولا ينتهى الى ما درجته الكواكب فيتضح له مرادق نوره وينكشف له ان العالم الاسفل باسره تحت سلطانه وتحت اشراق نوره ويتضح له من جماله وعلو درجته ما يبادر فيقول هذا ربى ثم اذا اتضح له ما فوقه مما رتبته رتبة القمر ورأى افول الاول فى مغرب الهوى بالاضافة الى ما فوقه قال لا احب الآفلين وكذلك يترقى حتى ينتهى الى ما مثاله الشمس فرأى اكبر واعلى

وقابلا للمثال بنوع مناسبة له قال هذا ربى هذا اكبر ولما رأى معه النقص والافول والمناسبة مع ذى النقص نقص وافول ايضا فمنه يقول انى وجهت وجهى للذى فطر وفى معنى الذى اشارة مبهمة لا مناسبة لها اذ لو قال قائل ما مثال مفهوم الذى لم يتصور ان يجاب عنه فالمنزه عن كل مناسبة هو الاول الحق ولذلك لما قال بعض الاعراب لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما نسبة الاله نزل فى جوابه قل هو الله احد الخ ومعناه ان التقديس والتنزيه عن النسبة نسبة ولذلك لما قال فرعون لموسى عليه السلام ما رب العالمين كالطالب لماهيته لم يجبه الا بتعريفه بافعاله اذ كانت الافعال اظهر عند السائل فقال رب السموات والارض فقال فرعون لمن حوله الا تستمعون كالمنكر عليه فى عدوله فى جوابه عن مطلب الماهية فقال موسى ربكم ورب آبائكم الاولين فنسبه فرعون الى الجنون اذ كان مطلبه المثال والماهية وهو يجيب عن الافعال فقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون ولنرجع الى الانموذج فاقول علم التعبير يعرفك منهاج ضرب الامثال لان الرؤيا جزء من النبوة اما ترى ان الشمس فى الرؤيا تعبيره السلطان لما بينهما من المشاركة والمماثلة فى المعنى الروحانى وهو الاستعلاء على الكافة مع فيضان الانوار والآثار على الجميع والقمر تعبيره الوزير لافاضة الشمس نورها بواسطة القمر على العالم عند غيبتها كما يفيض السلطان آثاره بواسطة الوزير على من يغيب عن حضرة السلطان وان من يرى فى يده خاتما يختم به افواه الرجال وفروج النساء فتعبيره انه مؤذن يؤذن قبل الصبح فى رمضان وان من يرى انه يصب الزيت فى الزيتون فتعبيره ان تحته جارية هى امه ولا يعرفها واستقصاء ابواب التعبير غير ممكن فلا يمكن الاشتغال به وبعد امثاله بل اقول كما ان فى الموجودات العالية الروحانية ما مثاله الشمس والقمر والكواكب فكذلك فيها ما له امثلة اخرى اذا اعتبرت فيها اوصافا اخر سوى النورانية فان كان فى تلك الموجودات ما هو ثابت لا يتغير وعظيم لا يستصغر ومنه ينفجر الى اودية القلوب مياه المعارف ونفائس المكاشفات فمثاله الطور وان كان ثم موجودات تتلقى تلك النفائس اولا بعضها بعد البعض فمثالها الوادى وان كانت تلك النفائس بعد اتصالها بالقلوب البشرية تجرى من قلب الى قلب فهذه القلوب ايضا اودية ومفتتح الوادى قلوب الانبياء ثم العلماء من بعدهم ولو كانت هذه الاودية دون الاول ومنها يغترف فبالحرى ان يكون الاول هو الوادى الايمن لكثرة يمنه وعلو درجته وان كان الوادى الاول يتلقى من آخر درجات الوادى الايمن فمعرفة شاطئ الوادى دون لجته ومبدأه وان كان روح النبى سراجا منيرا وكان ذلك الروح مقتبسا بواسطة وحى كما قال تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا فما منه الاقتباس مثاله النار وان كان المتلقفون من الانبياء بعضهم على محض التقليد لما سمعه وبعضهم

على حظ فى البصيرة فمثال حظ المقلد الخبر ومثال حظ المستبصر الجذوة والقبس والشهاب فان صاحب الذوق يشارك النبى فى بعض الاحوال ومثال تلك المشاركة الاصطلاء وانما يصطلى بالنار من معه النار لا من يسمع خبره وان كان اول منزل الانبياء الترقى الى العالم المقدس عن كدورة الحس والخيال فمثال ذلك المنزل الوادى المقدس وان كان لا يمكن وطئ ذلك الوادى الا باطراح الكونين اعنى الدنيا والاخرة عند التوجه الى الواحد الحق ولما كانت الدنيا والاخرة متقابلتين متحاذيتين عارضتين للجوهر النورانى البشرى وجب عند التوجه الى كعبة القدس خلع النعلين واطراحهما كما وجب عند الاحرام بل نترقى الى حضرة الربوبية مرة اخرى ونقول ان كان فى تلك الحضرة شئ بواسطته تنتقش العلوم المفصلة فى الجواهر القابلة لها فمثاله القلم وان كان فى تلك الجواهر القابلة ما بعضه سابق الى التلقى ومنها ينتقل الى غيرها فمثاله اللوح والكتاب والرق المنشور وان كان لهذه الحضرة المشتملة على اليد واللوح والقلم والكتاب ترتيب منظوم فمثاله الصورة وان كان يوجد للصورة الانسية نوع ترتيب على هذه المشاكلة فهى على صورة الرحمن وفرق بين ان يقال على صورة الرحمن وبين ان يقال على صورة الله لان الرحمة الالهية صورته بهذه الصورة ثم انعم على آدم فاعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع اصناف ما فى العالم حتى كانه كل ما فى العالم او هو نسخة من العالم مختصرة وصورة آدم يعنى بهذه الصورة وهى مكتوبة بخط الله فهو الخط الالهى الذى ليس برقم حروف اذ يتنزه خطه عن ان يكون رقوما وحروفا كما يتنزه كلامه عن ان يكون صوتا وحرفا وقلمه عن ان يكون خشبا او قصبا ويده عن ان تكون لحما وعظما ولولا هذه الرحمة لعجز الآدمى عن معرفة الرب تعالى اذ لا يعرف الله ربه الا من عرف نفسه فلما كان هذا من آثار الرحمة صار على صورة الرحمن لا على صورة الله فان الحضرة الالهية غير حضرة الرحمة وغير حضرة الملك وغير حضرة الربوبية ولذلك امر للعائذ بجميع هذه الاسماء فقال قل اعوذ برب الناس ملك الناس اله الناس ولولا هذا المعنى لكان قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورة الرحمن غير منظوم بل كان ينبغى ان يقول على صورته واللفظ الوارد فى الصحيح الرحمن ولان تمييز حضرة الملك من حضرة الالهية والربوبية يستدعى شرحا طويلا فلنتجاوز ففيك من الانموذج هذا القدر فان هذا بحر لا ساحل له وان وجدت فى نفسك نفورا عن هذه الامثال فانس قلبك بقوله تعالى انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها الآية فانه كيف ورد فى التفسير ان الماء هو المعرفة والقرءان والاودية القلوب (خاتمة واعتذار) لا تظنن من هذا الانموذج وطريق ضرب الامثال انها رخصة منى فى دفع الظواهر او اعتقاد فى ابطالها حتى اقول مثلا لم يكن مع موسى عليه السلام نعلان ولم يسمع الخطاب بقوله اخلع نعليك حاش لله فان ابطال الظواهر رأى الباطنية

الذين

الذين نظروا باعين عوراء الى احد العالمين ولم يعرفوا الموازنة بين العالمين ولم يفهموا وجهه كما ان ابطال الاسرار مذهب الحشوية الذين يقولون بمجرد الظاهر فالذى يقول بمجرد الظاهر حشوى والذى يقول بمجرد الباطن باطنى والذى يجمع بينهما كامل ولذلك قال صلى الله عليه وسلم للقرءآن ظاهر وباطن وحد ومطلع وربما نقل عن على موقوفا عليه بل اقول فهم موسى من خلع النعلين اطراح الكونين فامتثل الامر ظاهرا بخلع النعلين وباطنا باطراح العالمين وهذا هو اعتبار من يرى العبور من الشئ الى غيره ومن الظاهر الى السر وفرق بين من يسمع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب فيعبر عن الكلب فى البيت بالقوة الغضبية ويقول ليس الظاهر مرادا بل اراد تخلية بيت القلب عن كلب الغضب لانه يمنع المعرفة التى هى من انوار الملائكة اذ الغضب غول العقل وبين من يمتثل الامر فى الظاهر ثم يقول الكلب ليس كلبا للصورة بل لمعناه وهو السبعية والضراوة فاذا كان البيت الذى هو مقر الشخص والبدن يجب عليه ان يحفظه عن صورة الكلب فلان يجب حفظ بيت القلب وهو مقر الجوهر الحقيقى الخاص عن شرة الكلبية بالاولى فان من يجمع بين الظاهر والسر جميعا فهو الكامل وهو المعنى بقولهم الكامل من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه ولذلك ترى الكامل لا تسمح نفسه بترك حد من حدود الشرع مع كمال البصيرة وهذه مغلطة منها وقع بعض السالكين فى الاباحة وطى بساط الاحكام ظاهرا حتى انه ربما ترك احدهم الصلاة وزعم انه دائما فى الصلاة بسره وهذا اشد مغلطة الحمقى من اهل الاباحة الذين يأخذون فى الترهات كقول بعضهم ان الله غنى عن عملنا وكقول بعضهم ان الباطن مشحون بالخبائث ليس يمكن تزكيته منها ولا مطمع فى استئصال الغضب والشهوة لظنه انه مأمور باستئصالها وهذه حماقات فاما ما ذكرناه عن بعضهم فهو كبوة جواد وهفوة سالك اخذه الشيطان ودلاه بحبل الغرور وارجع الى حديث النعلين فاقول ظاهر خلع النعلين منبه على ترك الكونين فالمثال فى الظاهر حق واداؤه الى سر الباطن حقيقة واهل هذا التنبيه هم الذين بلغوا درجة الزجاجة كما سيأتى فى معنى الزجاجة لان الخيال الذى يتخذ من طينة المثال صلب يحجب عنك الاسرار ويحول بينك وبين الانوار ولكن اذا صفى صار كالزجاج الصافى غير حائل عن الانوار بل صار مع ذلك مؤديا للانوار وبل صار مع ذلك حافظا للانوار عن الانطفاء بعواصف الرياح فاعلم ان العالم الكثيف الخيالى السفلى صار فى حق الانبياء زجاجة ومشكاة الانوار ومصفاة الاسرار ومرقاة الى العالم الاعلى وبهذا يعرف ان المثال فى الظاهر حق ووراءه سر وقس على هذا النور والطور وغيرهما دقيقة اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيت عبد الرحمن بن عوف يدخل الجنة حبوا فلا تظنن انه لم يشاهد ذلك بالبصر كذلك بل رآه فى يقظته كما يراه النائم

فى نومه وان كان عبد الرحمن مثلا نائما فى بيته فان النوم انما اثر فى مشاهدة
المشاهدات لقهره سلطان الحواس ليظهر الباطن الالهى فان الحواس شاغلة وجاذبة
لصاحبها الى عالم الحس وصارفة وجهه عن عالم الغيب والملكوت وبعض الانوار
النبوية قد يستعلى ويستولى بحيث لا تستجره الحواس الى عالمها ولا تشغله فيشاهد
فى اليقظة ما يشاهده غيره فى المنام ولكنه اذا كان فى غاية الكمال لم يقتصر ادراكه
على محض الصورة المبصرة بل عبر عنه الى السر فانكشف له ان الايمان جاذب الى
الجنة وهو العالم الاعلى والمال جاذب الى الحياة الحاضرة وهو العالم الاسفل فان كان
الجاذب الى اسفل اقوى اومقاوما للجاذب الاخر صد عن المسير الى الجنة وان كان
جاذب الايمان اقوى اورث عسرا وبطوًا فى سيره فيكون مثاله من عالم الشهادة
الحبو فلذلك تجلى له انوار الاسرار من وراء زجاجات الخيال ولذلك لا يقتصر حكمه
على عبد الرحمن بن عوف وان كان ابصاره مقصورا عليه بل يحكم به على كل من قوى
ايمانه وكثرت ثروته كثرة تزاحم الايمان ولكن لا تقاومه لرجحان قوة الايمان فبهذا
يعرفك كيفية ابصار الانبياء الصور وكيفية مشاهدتهم المعانى من وراء الصور
والاغلب ان يكون المعنى سابقا الى المشاهدة الباطنة ثم يشرق منها على الروح
الخيالى فينطبع الخيال بصورة موازية للمعنى محاكية له وهذا النمط من الوحى
فى اليقظة يفتقر الى التأويل كما انه فى النوم يفتقر الى التعبير والواقع منه فى النوم
نسبته الى الخواص النبوية نسبة الواحد الى ستة واربعين والواقع فى اليقظة نسبته
اعظم من ذلك واظن ان نسبته اليه نسبة الواحد الى الثلاثة فان التى انكشفت
لنا من الخواص النبوية تنحصر شعبتها فى ثلاثة اجناس وهذا واحد من تلك
الاجناس الثلاثة (القطب الثانى فى بيان مراتب الارواح البشرية النورانية)
اذ بمعرفتها تعرف امثلة القرءآن فالاول منها الروح الحساس وهو الذى يتلقى
ما توردة الحواس الخمس وكانه اصل الروح الحيوانى واوله اذ به يصير الحيوان
حيوانا وهو موجود للصبى الرضيع الثانى الروح الخيالى وهو الذى يستثبت ما اورده
الحواس ويحفظه مخزونا عنده ليعرضه على الروح العقلى الذى فوقه عند الحاجة
اليه وهذا لا يوجد للصبى الرضيع فى مبدأ نشوه ولذلك اذا اولع بشئ ليأخذه فاذا غيب
عنه ينساه ولا تنازعه نفسه اليه الى ان يكبر قليلا فيصير بحيث اذا غيب عنه بكى
وطلبه لبقاء صورته فى خياله وهذا قد يوجد لبعض الحيوانات دون بعض ولا يوجد
للفراش المتهافت على النار لانه يقصد النار لشغفه بضياء النهار فيظن ان السراج كوة
مفتوحة الى موضع الضياء فيلقى نفسه عليه فيتأذى به لكنه اذا جاوزه ودخل فى
الظلمة عاوده مرة بعد اخرى ولو كان له الروح الحافظة المستثبتة لما اداه الحس من الالم
لما عاوده بعد ان تضرر به مرة واما الكلب اذا ضرب مرة بخشبة فاذا رأى له الخشبة

بعد ذلك من بعد هرب الثالث الروح العقلى الذى به يدرك المعانى الخارجة عن الحس
والخيال وهو الجوهر الانسى الخاص ولا يوجد للبهائم ولا للصبيان ومدركاته المعارف
الضرورية الكلية الرابع الروح الفكرى وهو الذى يأخذ المعارف العقلية المحضة
فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معارف شريفة ثم اذا استفاد
نتيجتين الف بينهما واستفاد منهما نتيجة اخرى ولا يزال يتزايد كذلك الى غير النهاية
الخامس الروح القدسى النبوى الذى تختص به الانبياء وبعض الاولياء وفيه يتجلى
لوائح الغيب واحكام الاخرة وجملة من معارف ملكوت السموات والارض
بل من المعارف الربانية التى يقصر دونها الروح العقلى والفكرى واليه الاشارة
بقوله تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان
ولكن جعلناه نورا نهدى به الاية ولا يبعد ايها المعتكف فى عالم العقل ان يكون
وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر فى العقل كما لا يبعد كون العقل طورا
وراء التمييز والاحساس ينكشف منه عوالم وعجائب يقصر عنها الاحساس والتمييز
فلا تجعل اقصى الكمال وقفا على نفسك فان اردت مثالا مما نشاهده من جملة
خواص بعض البشر فانظر الى ذوق الشعر كيف يختص به قوم من الناس وهو نوع
احساس وادراك ويحرم عنه بعضهم حتى لا يميز عنده الالحان الموزونة من
المزاحفة وانظر كيف عظمت قوة الذوق فى طائفة حتى استخرجوا بها الموسيقى
والاغانى والاوتار وصنوف الدستانات التى منها الحازن والمطرب ومنها المضحك ومنها
المبكى ومنها القاتل ومنها الموجب للغشى وانما يقوى على استنباط هذه الانواع من
يقوى له اصل الذوق واما العاطل عن خاصية هذا الذوق فيشاركه فى سماع الصوت
وتضعف فيه هذه الآثار وهو يتعجب من صاحب الوجد والغشى ولو اجتمع العقلاء
كلهم من ارباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لن يقدروا عليه فهذا مثال فى امر
خسيس يمكن فيه قربه الى فهمك فقس به الذوق الخاص النبوى فاجتهد ان تصير
بالاقيسة التى ذكرناها والتنبيهات التى رمزنا اليها من اهل العلم فان لم تقدر
فلا اقل من ان تكون من اهل الايمان بها يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم
درجات والعلم فوق الايمان والذوق فوق العلم فالذوق وجدان والعلم قياس وعرفان
والايمان قبول مجرد بالتقليد وحسن الظن باهل الوجدان وباهل العرفان واذا عرفت
هذه الارواح الخمسة فاعلم انها بجملتها انوار اذ بها تظهر اصناف الموجودات والحسى
والخيالى منها وان كان يشاركه فيهما البهائم لكن الذى للانسان منه نمط آخر
اشرف واعلى اما خلقهما للبهائم فلتكون آلتها فى طلب غذائها وفى تسخرها للآدمى
وانما خلقت للادمى لتكون شبكة له يقتنص بها من العالم الاسفل مبادى المعارف
الدينية الشريفة اذ الانسان اذا ادرك بالحس شخصا معينا اقتنص عقله منه معنى

عاما مطلقا كما ذكرناه فى مثال عبد الرحمن بن عوف واذا عرفت هذه الارواح
الخمسة فلنرجع الى غرض الامثلة اعلم ان القول فى موازنة هذه الارواح الخمسة
للمشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت يمكن تطويله لكنى اوجزه واقتصر
على التنبيه على طريقه فاقول اما الروح الحساس فاذا نظرت الى خاصيته وجدت
انواره خارجة من ثقب عدة كالعينين والاذنين والمنخرين وغيرها فاوفق مثال له فى عالم
الشهادة المشكاة واما الروح الخيالى فتجد له خواص ثلاثا احداها انه من طينة العالم
السفلى الكثيف لان الشئ المخيل ذو مقدار وشكل وجهات محصورة مخصوصة وهو
على نسبة من المتخيل من قرب او بعد ومن شأن الكثيف الموصوف باوصاف الاجسام
ان يحجب عن الانوار العقلية المحضة التى تتنزه عن الوصف بالجهات والمقادير والقرب
والبعد الثانية ان هذا الخيال الكثيف اذا صفى ورقق وهذب صار موازنا للمعانى
العقلية ومؤديا لانوارها وغير حائل دون اشراق نورها الثالثة ان الخيال الكثيف
فى بداية الامر يحتاج الى جسد ليضبط به المعارف العقلية فلا تضطرب ولا تتزلزل
ولا تنتشر انتشارا يخرج عن الضبط فنعم المعين المثالات الخيالية للمعارف العقلية
وهذه الخواص الثلاث لا تجدها فى عالم الشهادة بالاضافة الى الانوار المبصرة
الا الزجاجة فانها فى الاصل من جوهر كثيف لكن صفى ورقق فيكون حافظا
للسراج اذا احتوى عليه عن الانطفاء بالرياح العاصفة والحركات العنيفة فهو اوفق
مثال له واما الثالث وهو الروح العقلى الذى به ادراك المعارف الشريفة الالهية فلا
يخفى عليك وجه تمثيله بالمصباح وقد عرفت هذا فيما سبق من بيان معنى كون الانبياء
سرجا منيرة واما الرابع وهو الروح الفكرى فمن خاصيته انه يبتدئ من اصل واحد
ثم يتشعب منه شعبتان وهكذا الى تكثير الشعب بالتقسيمات العقلية ثم يفضى بالاخرة
الى نتائج هى ثمراتها ثم تلك الثمرات تعود فتصير بذورا لامثالها اذ يمكن ايضا تلقيح
بعضها بالبعض حتى تتمادى الى ثمرات وراءها كما ذكرناه فبالحرى ان يكون مثاله
من هذا العالم الشجرة واذا كانت ثمرتها مادة لتضاعف انوار المعارف وثباتها
وبقائها فبالحرى ان لا تمثل بشجرة السفرجل والتفاح والرمان وغيرها بل من جملة
سائر الاشجار بالزيتونة خاصة لان لب ثمرتها هو الزيت الذى هو مادة المصابيح
وتختص به من بين سائر الادهان لخاصة زيادة الاشراق مع قلة الدخان والشجرة التى
تنبت ثمرتها وتكثر تسمى مباركة فالتى لا تتناهى ثمرتها الى حد محدود اولى ان تسمى
شجرة مباركة واذا كانت شعب الافكار العقلية المحضة خارجة عن قبول الاضافة
الى الجهات والقرب والبعد فبالحرى ان تكون لا شرقية ولا غربية والخامس وهو
الروح النبوى القدسى المنسوب الى الاولياء اذا كان فى غاية الشروق والصفاء وكانت
الروح المفكرة منقسمة الى ما يحتاج الى تعليم وتنبيه ومدد من الخارج وما لا يحتاج

الى ذلك بل يكون لشدة الصفاء كانه تنبه من نفسه بغير مدد من خارج فبالحرى ان
تعبر عن مثل هذا الصافى البالغ فى الاستعداد بانه يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار
اذ فى الاولياء من يكاد يستغنى عن مدد الملائكة فهذا المثال موافق لهذا القسم
واذا كانت هذه الارواح مترتبة بعضها على بعض فالحسى هو الاول وهو كالتوطئة
والتمهيد للروح الخيالى اذ لا يتصور الخيال الا موضوعا بعده والفكرى والعقلى
بعدهما فبالحرى ان تكون الزجاجة للمصباح كالمحل والمشكاة كالمحل للزجاجة
فيكون المصباح فى زجاجة والزجاجة فى مشكاة واذ كانت هذه كلها
انوارا بعضها فوق بعض فبالحرى ان تكون نورا على نور (خاتمة) هذا المثال انما يصح
لقلب المؤمن ولقلوب الاولياء والانبياء لا لقلوب الكفار فان النور يراد به الهداية
والمصروف عن طريق الهدى مظلم بل اشد من الظلمة لانه لا يهدى الا الى الباطل
كما ان النور لا يهدى الا الى الحق وعقول الكفار انتكست وكذلك سائر ادراكاتهم
وتعاونت على الاضلال فى حقهم تمثالهم كرجل فى بحر لجى يغشاه موج من فوقه
موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض البحر اللجى هو الدنيا وما فيها من
الاخطار المهلكة والاشغال المردية والكدورات المعمية والموج الاول موج الشهوات
الداعية الى الصفات البهيمية والاشتغال باللذات الحسية وقضاء الاوطار الدنيوية
حتى يأكلون ويتمتعون كما تأكل الانعام وبالحرى ان يكون هذا الموج مظلما
فان حب الشئ يعمى ويصم والموج الثانى الصفات السبعية الباعثة على الغضب
والعداوة والبغضاء والحقد والحسد والمباهاة والتفاخر والتكاثر وبالحرى ان يكون
مظلما ايضا لان الغضب غول العقل وبالحرى ان يكون هو الموج الاعلى لان الغضب
فى الاكثر مستولى على الشهوات وغالب على اللذات المشتهاة ولما الشهوة
فلا تقاوم الغضب الهائج اصلا واما السحاب فهو الاعتقادات الخبيثة والظنون
والخيالات الفاسدة التى صارت حجابا بين الكافر وبين الايمان ومعرفة الحق والاستضاءة
بنور شمس القرآن والعقل فان خاصية السحاب ان يحجب اشراق نور الشمس واذا
كانت هذه كلها مظلمة فبالحرى ان تكون الظلمات بعضها فوق بعض واذا كانت هذه
الظلمات تحجب عن معرفة الاشياء القريبة فضلا عن البعيدة ولذلك حجب الكفار عن
معرفة عجائب احوال رسول الله صلى الله عليه وسلم مع قرب تناوله وظهوره بادنى
تأمل فبالحرى ان يعبر عنه بانه لو اخرج يده لم يكد يراها واذا كان منبع الانوار
كلها من النور الاول الحق كما سبق فبالحرى ان يعتقد كل موحد ان من لم يجعل الله له
نورا فما له من نور فيكفيك هذا القدر من اسرار هذه الاية فاقنع والسلام (من مشكاة
الانوار للامام ابى حامد الغزالى قدس سره) ان المشهور ان وضع المفردات ليس لافادة
مسمياتها لاستلزامها الدور ومعنى ذلك ان ليس الغرض من وضع المفردات ان

تحصل معانيها فى ذهن السامع ابتدآء لان الوضع لكونه نسبة بين اللفظ والمعنى يتوقف العلم به على العلم بكل من اللفظ والمعنى فلو توقف العلم بالمعنى على العلم بالوضع لزم الدور بل الغرض منه اخطار المعنى فى ذهن السامع ليحكم عليه او به وما قيل فى دفع الدوران فهم المعنى من اللفظ يتوقف على العلم بالوضع وذا انما يتوقف على العلم بالمعنى لا من اللفظ فلابد من ارجاعه الى ما ذكر من الاخطار بالبال والا فلا يجدى بطائل قيل لا وجه لتخصيص هذا البحث بالمفردات فان وضع المركبات ايضا لو كان لافادة معانيها لزم الدور بعين ما ذكر فى المفردات فان المركبات ايضا موضوعة بازاء معانيها فلو توقف العلم الخ وان شئت ان تقف على حقيقة الحال فاستمع لما يتلى عليك من المقال فاقول ان من الاوضاع ما يجب فيه ملاحظة المعنى الموضوع له بخصوصه سوآء كان المعنى كليا كوضع رجل او جزئيا كوضع زيد وهذا يسمى وضعا شخصيا ومنها ما لا تجب فيه تلك الملاحظة كما اذا لوحظ امور متكثرة فى ضمن مفهوم عام شامل لها وجعل ذلك المفهوم مرءآة لملاحظة تلك الامور ومن هذا القبيل وضع اسماء الاشارات والموصولات والضمائر وهذا يسمى وضعا عاما وكذا اذا لوحظ الفاظ كثيرة فى ضمن امر عام شامل لها ولوحظ ايضا معان كثيرة فى ضمن امر عام شامل لها ووضع كل واحد من تلك الالفاظ الكثيرة بازآء كل واحد من تلك المعانى المتكثرة وذلك كما يقال كل لفظ على صيغة الفاعل فهو موضوع لمن قام به مدلول مصدره فيوضع بذلك الوضع ضارب وعالم ومن هذا القبيل وضع سائر المشتقات وهذا الوضع يسمى وضعا نوعيا والمركبات كلها موضوعة بهذا الوضع فاذا تمهد هذا فنقول ان الموضوع بالوضع الشخصى لا يمكن ان يفيد مسماه بان يصوره فى ذهن السامع ويحصل ابتدآء لان العلم بوضعه لمعان موقوف على العلم بمعناه بخصوصه فلو توقف العلم بمعناه بخصوصه على العلم بوضعه لمعناه لزم الدور واما الموضوع بالوضع العام وكذا الموضوع بالوضع النوعى فلما لم يتوقف العلم بوضعهما لما وضعا لهما على ملاحظتهما بخصوصهما بل كان يكفى فى العلم بوضعهما ملاحظة ما وضعا لهما اجمالا فى ضمن امر عام امكن افادتهما لمسمياتهما من غير لزوم الدور فعلى هذا التحقيق يكون الغرض من وضع المركبات افادة معانيها على ما قالوا لكن يلزم ان يكون اكثر المفردات من هذا القبيل لكونها موضوعة اما بالوضع النوعى او الوضع العام فيمكن ان يكون الغرض من وضعها افادة معانيها من غير لزوم الدور فى تلك الافادة على خلاف ما صرحوا به لكن الحق احق بالاتباع هذا ما افاده المولى المحقق على القوشجى (الوضع) هو كون الشئ مشارا اليه بالاشارة الحسية وتخصيص اللفظ بالمعنى كما فى التلويح وقيل هو جعل اللفظ دليلا على المعنى وهو من صفات الواضع والاستعمال اطلاق اللفظ وارادة المعنى وهو من صفات المتكلم والحمل اعتقاد

السامع مراد المتكلم او ما اشتمل على مراده وهو من صفات السامع والوضع عند الحكماء هيئة عارضة للشئ بسبب نسبتين نسبة اجزآئه بعضها الى بعض ونسبة اجزآئه الى الامور الخارجة عنه كالقيام والقعود والوضع الحسى هو القاء الشئ المستعمل كما فى قوله * متى اضع العمامة تعرفونى * وفى الراغب الوضع اعم من الحط واذا تعدى بعلى كان بمعنى التحميل واذا تعدى بعن كان بمعنى الازالة وتعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة ان كان من جهة واضع اللغة وهو الله تعالى او البشر على الاختلاف فوضع لغوى كوضع السماء والارض والا فان كان من جهة الشارع فوضع شرعى كوضع الصوم والصلاة والا فان كان من قوم مخصوصين كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفى خاص كوضع اهل المعانى الايجاز والاطناب واهل البيان الاستعارة والكناية واهل البديع التجنيس والترصيع والا فهو عرفى عام ان كان من اهل عرف عام كقطيع الدابة والحيوان والواضع اذا تصور الفاظا مخصوصة فى ضمن امر كلى وحكم حكما كليا بان كل لفظ مندرج تحته عينه للدلالة بنفسه على كذا يسمى هذا الوضع وضعا نوعيا وهو ثلاثة انواع وضع خاص لموضوع له خاص كوضع اعلام اجناس الصيغ من فعل ويفعل وغيرهما من جميع الهيئات الممكنة الطاريات على تركيب ف ع ل فان كلها اعلام لاجناس الصيغ الموزونة هى بها ووضع عام لموضوع له خاص كوضع عامة الافعال فانها موضوعة بالنوع بملاحظة عنوان كلى شامل بخصوصيته كل نسبة جزئية من النسب التامة فالموضوع له تلك النسب الجزئية الملحوظة بذلك العنوان الكلى فالوضع عام والموضوع له خاص ووضع عام لموضوع له عام كالمشتقات مثل اسم الفاعل والمفعول والمصغر والمنسوب وفعل الامر وفعل المبنى للمفعول الى غير ذلك مما يتعلق بالهيئات فانها ليست موضوعة بخصوصياتها بل بقواعد كلية واذا تصور الواضع لفظا خاصا وتصور ايضا معنى معينا اما جزئيا او كليا وعين ذلك اللفظ بعين ذلك المعنى وكل ما يصدق عليه ذلك المعنى يسمى هذا الوضع وضعا شخصيا وحينئذ اما ان يكون الوضع والموضوع له خاصين بان يتصور معنى جزئيا ويعين اللفظ بازآئه كعامة الاعلام الشخصية فانها اسماء تعين مسماها من غير قرينة او يكونا عامين بان يتصور معنى كليا ويعين اللفظ بازآئه كعامة النكرات او يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا لكل واحد من تلك الجزئيات كالمضمرات والموصولات واسماء الاشارات واسماء الافعال والحروف وبعض الظروف كاين وحيث وغيرهما مما يتضمن معنى الحرف واما كون الوضع خاصا والموضوع له عاما فغير معقول لاستحالة كون جزئى آلة لملاحظة كلى والموضوعات اللغوية هى الالفاظ الدالة على المعانى ويعرف بالنقل تواترا كالسماء والارض او بالنقل احادا كالقرء للطهر والحيض او باستنباط العقل من النقل كالجمع

المحلى بال انه للعموم فانه نقل ان هذا الجمع يصح الاستثناء منه وكل ماصح الاستثناء مما حصر فيه فهو عام للزوم تناوله للمستثنى فيستنبط العقل من هاتين المقدمتين النقليتين عموم الجمع المحلى باللام ليحكم بعمومه ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى فى وضعه عند الجمهور واعلم ان دلالة الالفاظ على معنى دون معنى لابد لها من مخصص لتساوى نسبته الى جميع المعانى فذهب المحققون الى ان المخصص هو الواضع وتخصيص وضعه لهذا دون ذاك هو ارادة الواضع والظاهر ان الواضع هو الله تعالى على ماذهب اليه الاشعرى من انه تعالى وضع الالفاظ ووقف عباده عليها تعليما بالوحى او بخلق علم ضرورى فى واحد او جماعة وليست دلالة اللفظ على المعنى لذاته كدلالته على اللافظ والا لوجب ان لا تختلف اللغات باختلاف الامم ولوجب ان يفهم كل احد معنى كل لفظ لامتناع انفكاك الدليل عن المدلول ثم ان اللفظ الدال على المعنى له جهتان جهة ادراكه بالذهن وجهة تحققه فى الخارج فهل الوضع له باعتبار الجهة الاولى او الثانية او من غير نظر الى شئ منهما ففيه ثلاثة مذاهب احدها انه موضوع للمعنى الخارجى لا الذهنى والثانى انه موضوع للمعنى الذهنى وان لم يطابق الخارج لدوران الالفاظ مع المعانى الذهنية وجودا وعدما فان من رأى شبحا من بعيد تخيله طللا فاذا تحرك ظنه شجرا سماه شجرا فاذا اقرب منه ورآه رجلا سماه رجلا والثالث انه موضوع للمعنى من حيث هو من غير تقييد بخارجى او ذهنى واستعماله فى ايهما كان استعمال حقيقى وليس لكل معنى لفظ موضوع له فان من المعانى ما لم يوضع له لفظ كانواع الروائح والوضع يخص الحقيقة والاستعمال يعمها والمجاز والكناية ايضا والادلة الدالة على التعيين بالوضع ضعيفة من تعريفات ابى البقاء الكفوى (الوحى) هو الكلام الخفى يدرك بسرعة ليس فى ذاته مركبا من حروف مقطعة تتوقف على تموجات متعاقبة فى الانوار ان موسى عليه السلام تلقى من ربه كلمات كلاما تلقيا روحانيا ثم تمثل ذلك الكلام لبدنه وانتقل الى الحس المشترك فانتقش به من غير اختصاص بعضو وجهة وهو كما نص الله عليه على ثلاثة انواع بلا واسطة بل بخلق الله فى قلب الموحى اليه علما ضروريا بادراك ما شاء الله ادراكه من الكلام النفسى القديم القائم بذاته تعالى وهذه حالة محمد ليلة الاسراء على مذهب طائفة او بواسطة خلق الاصوات فى بعض الاجسام كحال موسى عليه السلام او بارسال ملك وما يدرك الملك من النوع الاول وهذا غالب احوال الانبياء والى الاول اشير بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا والى الثانى بقوله او من وراء حجاب والى الثالث بقوله او يرسل رسولا والثانى منها قد يطلع عليه غير الموحى اليه كما سمع السبعون حين مضوا الى الميقات ما سمعه موسى عليه السلام والثالث يشارك فيه الملك واما الاول فهو مكتتم اى اكتتام ثم ان المتلقى ما هو من قبله تعالى لابد له من استعداد خاص لذلك والقابلية للفهم من قبل

غيره تعالى لا يوجب الاستعداد للتلقى من جنابه الاقدس للتفاوت البين بين الحالين والتعبير بالتعليم فى آدم عليه السلام للتقريب الى الفهم لانه الاصل المتعارف الجارى بين افراد الناس بطريق الانباء القولى ولا يمنع استعداد الملائكة للتلقى من قبله تعالى فيما يجانس فطرتهم الاستفادة من آدم بطريق الانباء وقد استعد له آدم عليه السلام بحسب مجانسة فطرية ومناسبة جبلية وملخص ما قاله ابو على فى بعض رسائله هو ان وصفه تعالى بكونه متكلما لا يرجع الى ترديد العبارات ولا الى احاديث النفس والفكر المختلفة التى صارت العبارات دلائل عليها بل فيضان العلوم منه تعالى على لوح قلب النبى عليه السلام بواسطة القلم النقاش الذى يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب فيتلقى النبى عليه السلام بواسطة الملك وقوة التخيل تلك العلوم ويتصورها بصورة الحروف والاشكال المختلفة ويجد لوح النفس فارغا فتنتقش تلك العبارات والصور فيه فيسمع منها كلاما منظوما ويرى شخصا بشريا فيصور فى نفسه الصافية صورة الملقى والملقى كما يتصور فى المرآة المجلوة صورة المقابل فتارة يعبر عن ذلك المنتقش بعبارة العبرية وتارة بعبارة العرب فالمصدر واحد والمظهر متعدد فكذلك هو سماع الملائكة ورؤيتها وكل ما عبر عنه بعبارة قد اقترنت بنفس التصور فذلك هو آيات الكتاب وكل ما عبر عنه بعبارة نفسه فذلك هو اخبار النبوة فلا يرجع هذا الى خيال بذهن محسوس مشاهد لان الحس تارة يتلقى المحسوسات من الحواس الظاهرة وتارة يتلقاها من المشاعر الباطنة فنحن نرى الاشياء بواسطة الحس والنبى يرى الاشياء بواسطة القوى الباطنة ونحن نرى ثم نعلم والنبى يعلم ثم يرى من تعريفات ابى البقاء المذكور (فصل فى بيان ذكر عشق الظرفاء والفتيان للاوجه الحسان) اعلم انه اختلف اراء الحكماء فى هذا العشق وماهيته وانه حسن او قبيح محمود او مذموم فمنهم من ذمه وذكر انه رذيلة وذكر مساويه ومنهم من قال انه فضيلة نفسانية ومدحه وذكر محاسن اهله وشرف غايته ومنهم من لم يقف على ماهيته وعلله واسباب معانيه وغايته ومنهم من زعم انه مرض نفسانى ومنهم من قال انه جنون الهى والذى يدل عليه النظر الدقيق والمنهج الانيق وملاحظة الامور عن اسبابها الكلية ومباديها العالية وغاياتها الحكمية ان هذا العشق اعنى الالتذاذ الشديد بحسن الصورة الجميلة والمحبة المفرطة لمن وجدت فيه الشمائل اللطيفة وتناسب الاعضاء وجودة التركيب لما كان موجودا على نحو وجود الامور الطبيعية فى نفوس اكثر الامم من غير تكلف وتصنع فهو لا محالة من جملة الاوضاع الالهية التى يترتب عليها المصالح والحكم فلابد ان يكون مستحسنا محمودا سيما وقد وقع من مبادى فاضلة لاجل غايات شريفة اما المبادى فلانا نجد نفوس اكثر الامم التى لها تعليم العلوم والصنائع والآداب والرياضات مثل اهل فارس واهل العراق واهل الشام والروم وكل قوم

فيهم العلوم الدقيقة والصنائع اللطيفة والآداب الحسنة غير خالية عن هذا العشق اللطيف الذى منشأه استحسان شمائل المحبوب ولم نجد احدا ممن له قلب لطيف وطبع دقيق وذهن صاف ونفس رحيمة خاليا عن هذه المحبة فى اوقات عمره ولكن وجدنا سائر النفوس الغليظة والقلوب القاسية والطبائع الجافية من الاكراد والاعراب والترك والزنج خالية عن هذا النوع من المحبة وانما اقتصر اكثرهم على محبة الرجال للنساء ومحبة النساء للرجال طلبا للنكاح والفساد كما فى طباع سائر الحيوانات المرتكز فيها حب الازواج والفساد والغرض منها فى الطبيعة بقاء النسل وحفظ الصور فى هيولاتها بالجنس والنوع اذا كانت الاشخاص دائمة السيلان والاستحالة واما الغاية فى هذا العشق الموجود فى الظرفاء وذوى لطافة الطبع فلما ترتب عليه من تأديب الغلمان وتربية الصبيان وتدريبهم وتعليمهم العلوم الجزئية كالنحو واللغة والبيان والهندسة وغيرها والصنائع الدقيقة والآداب الحميدة والاشعار اللطيفة الموزونة والنغمات الطيبة وتعليمهم القصص والاخبار والحكايات الغريبة والاحاديث المروية الى غير ذلك من الكمالات النفسانية فان الاطفال والصبيان اذا استغنوا عن تربية الاباء والامهات فهم بعد محتاجون الى تعليم الاستاذين والمعلمين وحسن توجههم والتفاتهم اليهم بنظر الاشفاق والتعطف فمن اجل ذلك اوجدت العناية الربانية فى نفوس الرجال البالغين رغبة فى الصبيان ومحبة وتعشقا للغلمان الحسان الوجوه ليكون ذلك داعيا لهم لتأديبهم وتهذيبهم وتكميل نفوسهم الناقصة وتبليغهم الى الغايات المقصودة فى ايجاد نفوسهم والا لما خلق الله هذه الرغبة والمحبة فى اكثر الظرفاء والعلماء عبثا وهباء فلابد فى ارتكاز هذا العشق النفسانى فى النفوس اللطيفة والقلوب الرقيقة الغير القاسية من فائدة حكمية وغاية صحيحة ونحن نشاهد ترتب هذه الغايات التى ذكرناها فلا محالة يكون وجود هذا العشق فى الانسان معدودا من جملة الفضائل والمحسنات لا من جملة الرذائل والمقبحات ولعمرى ان هذا العشق يترك النفس فارغة عن جميع الهموم الدنيوية الا هما واحدا من حيث يجعل الهموم هما واحدا هو الاشتياق الى رؤية جمال انسانى فيه كثير من آثار جمال الله وجلاله حيث اشار اليه بقوله ولقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم وبقوله ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين سواء كان المراد من الخلق الاخر الصورة الظاهرة الكاملة او النفس الناطقة لان الظاهر عنوان الباطن والصورة مثال الحقيقة والبدن بما فيه مطابق للنفس وصفاتها والمجاز قنطرة الحقيقة ولاجل ذلك ان هذا العشق النفسانى للشخص الانسانى اذا لم يكن مبدأه افراط الشهوة الحيوانية بل استحسان شمائل المعشوق وجودة تركيبه واعتدال مزاجه وحسن اخلاقه وتناسب حركاته وافعاله وغنجه

ودلاله معدود من جملة الفضائل وهو يرقق القلب ويزكى الذهن وينبه النفس على ادراك الامور الشريفة ولاجل ذلك امر المشايخ مريديهم فى الابتداء بالعشق وقيل العشق العفيف ادنى سبب فى تلطيف النفس وتنوير القلب وفى الاخبار ان الله جميل يحب الجمال وقيل من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا وتفصيل المقام ان العشق الانسانى ينقسم الى حقيقى والى مجازى والعشق الحقيقى هو محبة الله وصفاته وافعاله من حيث هى افعاله والمجازى ينقسم الى نفسانى والى حيوانى والنفسانى هو الذى يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق المعشوق فى الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيوانى هو الذى يكون مبدأه شهوة بدنية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بظاهر المعشوق ولونه واشكال اعضائه لانها امور بدنية والاول مما تقتضيه لطافة النفس وصفاتها والثانى مما تقتضيه النفس الامارة ويكون فى الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه وفيه استخدام القوة الحيوانية للقوة الناطقة بخلاف الثانى فانه يجعل النفس شيقة ذات وجد وحزن وبكاء ورقة قلب وفكر كانها تطلب شيأ باطنا مخفيا عن الحواس فتنقطع عن الشواغل الدنيوية وتعرض عما سوى معشوقها جاعلة جميع الهموم هما واحدا فلاجل ذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقى اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى انقطاع عن الاشياء الكثيرة بل يرغب عن واحد الى واحد لكن الذى يجب التنبيه عليه فى هذا المقام ان هذا العشق وان كان معدودا من جملة الفضائل الا انه من الفضائل التى يتوسط الموصوف بها بين العقل المفارق المحض وبين النفس الحيوانية ومثل هذه الفضائل لا تكون محمودة شريفة على الاطلاق فى كل وقت وعلى كل حال من الاحوال ومن كل احد من الناس بل ينبغى استعمال هذه المحبة فى اواسط السلوك العرفانى وفى حال ترقيق النفس وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة الطبيعة واخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية واما عند استكمال النفس العلوم الالهية وصيرورتها عقلا بالفعل محيطا بالعلوم الكلية ذا ملكة الاتصال بعالم القدس فلا ينبغى لها عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصورة المستحسنة اللحمية والشمائل اللطيفة البشرية لان مقامها صار ارفع من هذا المقام ولهذا قيل المجاز قنطرة الحقيقة واذا وقع العبور من القنطرة الى عالم الحقيقة فالرجوع الى ما وقع العبور منه تارة اخرى يكون قبيحا معدودا من الرذائل ولا يبعد ان يكون اختلاف الاوائل فى مدح العشق وذمه من هذا السبب الذى ذكرناه او من جهة انه يشتبه العشق العفيف النفسانى الذى منشأه لطافة النفس واستحسانها تناسب الاعضاء واعتدال المزاج وحسن الاشكال وجودة التركيب بالشهوة البهيمية التى منشأها افراط القوة الشهوانية واما الذين ذهبوا الى ان هذا العشق من فعل البطالين

الفارغين الهم فلانهم لاخبرة لهم بالامور الخفية والاسرار اللطيفة ولا يعرفون من الامور الا ما تجلى للحواس وظهر للمشاعر الظاهرة ولم يعلموا ان الله تعالى لا يخلق شيأ فى جبلة النفوس الا لحكمة جليلة وغاية عظيمة واما الذين قالوا انه مرض نفسانى او قالوا انه جنون الهى فانما قالوا ذلك من اجل انهم رأوا ما يعرض للعشاق من سهر الليل ونحول البدن وذبول الجسد وتواتر النبض وغوور العيون وتنفس الصعداء مثل ما يعرض للمرضى فظنوا ان مبدأه فساد المزاج واستيلاء المرة السوداء وليس كذلك بل الامر بالعكس فان تلك الحالات ابتدأت من النفس اولا ثم اثرت فى البدن فان من كان دأبه الفكر والتأمل فى امر باطنى كثير الاهتمام والاستغراق فيه انصرفت قواه البدنية الى جانب الدماغ وينبعث من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة تحرق الاخلاط الرطبة وتفنى الكيموسات الصالحة فيستولى اليبس والجفاف على الاعضاء ويستحيل الدم الى السوداء وربما يتولد منه المالنخوليا وكذا الذين زعموا انه الهى فانما زعموا من اجل انهم لم يجدوا دواء يعالجون ولا اشربة يسقونها فيبرؤون مما هم فيه من المحنة الا الدعاء لله بالصلاة والصدقة والرقى من الرهابين والكهنة وهكذا كان دأب الحكماء والاطباء اليونانيين فكانوا اذا اعياهم مداواة مريض ومعالجة عليل اويئسوا منه حملوه الى هيكل عباداتهم وامروا بالصلاة والصدقة وقربوا قربانا وسألوا اهل دعائهم واحبارهم ورهبانهم ان يدعوا الله بالشفاء فاذا برئ المريض سموا ذلك طبا الهيا والمرض جنونا الهيا ومنهم من قال ان العشق هوى غالب فى النفس نحو طبع مشاكل فى الجسد او نحو صورة مماثلة فى الجنس ومنهم من قال منشأه موافقة الطالع فى الولادة فكل شخصين اتفقا فى الطالع درجة او كان صاحب الطالعين كوكبا واحدا او يكون البرجان متفقين فى بعض الاحوال والانظار كالمثلثات او ما شاكل ذلك مما عرفه المنجمون وقع بينهما التعاشق ومنهم من قال ان العشق هو افراط الشوق الى الاتحاد وهذا القول وان كان حسنا الا انه كلام مجمل يحتاج الى تفصيل لان هذا الاتحاد من اى ضروب الاتحاد فان الاتحاد قد يكون بين الجسمين وذلك بالامتزاج والاختلاط ومثل ذلك لا يتصور فى حق النفوس ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدنى العاشق والمعشوق فى حالة الغفلة والذهول او النوم نعلم يقينا ان ذلك لم يحصل المقصود لان العشق كما مر من صفات النفوس لا من صفات الاجرام بل الذى يتصور ويصح من معنى الاتحاد هو الذى بيناه فى مباحث العقل والمعقول من اتحاد النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل فعلى هذا المعنى يصح صيرورة النفس العاشقة متحدة بصورة المعشوقة وذلك بعد تكرر المشاهدات وتوارد الانظار وشدة الفكر والذكر فى اشكاله وشمائله حتى تصير صورته حاضرة متدرعة

فى ذات العاشق وهذا انما اوضحنا سبيله وحققنا طريقه بحيث لم يبق لاحد من الاذكياء مجال الانكار فيه وقد وقع فى حكايات العشاق ما يدل على ذلك كما روى ان مجنون العامرى كان فى بعض الاحايين مستغرقا فى العشق بحيث جاءت حبيبته ونادته يا مجنون انا ليلى فما التفت اليها وقال لى عنك غنى بعشقك فان العشق بالحقيقة هو الصورة الحاصلة وهى المعشوقة بالذات لا الامر الخارجى وهو ذو الصورة لا بالعرض كما ان المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلمية لا ما خرج عن التصور واذا تبين وصح اتحاد العاقل بالمعقول واتحاد الجوهر الحاس بصورة المحسوس كل ذلك عند الاستحضار الشديد والمشاهدة القوية كما سبق فقد صح اتحاد نفس العاشق بصورة معشوقه بحيث لم يفتقر بعد ذلك الى حضور جسمه والاستفادة من شخصه كما قال الشاعر

انا من اهوى ومن اهوى انا * نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتنى ابصرته * واذا ابصرته ابصرتنا

ثم لا يخفى ان الاتحاد بين الشيئين لا يتصور الا كما حققناه وذلك من خاصية الامور الروحانية والاحوال النفسانية واما الاجسام والجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد بوجه بل المجاورة والممازجة والمماسة لا غير بل التحقيق ان لا يوجد وصال فى هذا العالم ولا تصل ذات الى ذات فى هذه النشأة ابدا وذلك من جهتين احداهما ان الجسم الواحد المتصل اذا حقق امره علم انه مشوب بالغيبة والفقد لان كل جزء منه مفقود عن صاحبه مفارق عنه فهذا الاتصال بين اجزائه عين الانفصال الا انه لما لم يدخل بين تلك الاجزاء جسم مباين ولا فضاء خال ولا حدث سطح فى خلالها قيل انها متصلة واحدة وليست وحدتها وحدة خالصة عن الكثرة فاذا كان حال الجسم فى حد ذاته كذلك من عدم الحضور والوحدة فكيف يتحد به شئ آخر او يقع الوصال بينه وبين شئ والاخرى انه مع قطع النظر عما ذكرنا لا يمكن الوصلة بين الجسمين الا بنحو تلاقى السطحين منهما والسطح خارج عن حقيقة الجسم وذاته فانه لا يمكن وصول شئ من المحب الى ذات الجسم الذى للمعشوق لان ذلك الشئ اما نفسه او جسمه او عرض من عوارض نفسه او بدنه والثالث محال لاستحالة انتقال العرض وكذا الثانى لاستحالة التداخل بين الجسمين والتلاقى بالاطراف والنهايات لا يشفى عليل طالب الوصال ولا يروى غليله واما الاول فهو ايضا محال لان نفسا من النفوس لو فرض اتصالها فى ذاتها ببدن لكانت نفساله فيلزم حينئذ ان يصير بدن واحد ذا نفسين وهو ممتنع ولاجل ذلك ان العاشق اذا اتفق له ما كان غاية متمناه وهو الدنو من معشوقه والحضور فى مجلس الصحبة معه يدعى فوق ذلك وهو تمنى الخلوة والمجالسة معه من غير حضور احد فاذا سهل ذلك وخلا المجلس عن الاغيار تمنى المعانقة والتقبيل فان تيسر

ذلك تمنى الدخول فى لحاف واحد والالتزام بجميع الجوارح اكثرما ينبغى ومع ذلك كله الشوق بحاله وحرقة النفس كما كانت بل ازداد الشوق والاضطراب كما قال قائلهم

اعانقها والنفس بعد مشوقة * اليها وهل بعد العناق تدانى
والثم فاها كى تزول حرارتى * فيزداد ما القى من الهيجان
كان فؤادى ليس يشفى عليله * سوى ان يرى الروحين يتحدان

والسبب اللمى فى ذلك ان المحبوب فى الحقيقة ليس هو العظم واللحم ولا شئ من البدن بل ولا يوجد فى عالم الاجسام ماتشتاقه النفس وتهواه بل صورة روحانية غير موجودة فى هذا العالم (من آلهيات الاسفار الاربعة لصدر الدين الشيرازى) وهو كتاب جامع بين حكمة الاشراق والتصوف وليس له شهرة فى الديار الرومية الا انا جلبنا نسخة منه من العراق فنسخت عليها نسخة اونسختان (حديث آخر) حدثنا ابو بكر محمد بن عبد الله بن يوسف النيسابورى حدثنا احمد بن الخليل البغدادى حدثنا سويد ابن معبد الانبارى حدثنا على بن مسهر عن ابى يحيى القتات عن مجاهد عن ابن عباس رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من عشق فعف وكتم مات شهيدا قال الشيخ رحمه الله الشهادة هى الدرجة الثالثة من النبوة قال الله تعالى فاؤلئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهدآء والصالحين قال عليه السلام اثبت حرآء فليس عليك الا نبى اوصديق اوشهيد ورفع الله من اقدار الشهدآء حين قال بل احياء عند ربهم وقال عليه السلام ارواح الشهدآء فى حواصل طيور خضر تسرح فى الجنة وقال عليه السلام ماتعدون الشهادة فيكم فقالوا القتل فى سبيل الله تعالى فقال ان شهدآء امتى اذا لقليل ثم عد سبعة غير القتل فى سبيل الله المبطون والمطعون والحرق والغرق والهدم والمرأة تموت بجمع وفريسة السبع ان شاء الله تعالى فاخبر عليه السلام ان هؤلاء شهدآء كالمقتول فى سبيل الله تعالى ثم قال فى هذا الحديث ان من عشق فعف وكتم ثم مات مات شهيدا فعد صاحب العشق فى هؤلاء والعشق اسم شنيع ووصف عند بعض الناس فظيع وهو مع شناعة اسمه وبشاعة وصفه محل من مات فيه هذا المحل فليس ذلك الا لحكمة فيه ومقاربة وصف هذا ونعته من اوصاف اولئك ونعوتهم فاقول ذلك ان اوصاف هؤلاء الذين وصفهم الخبر وعدهم فى الشهدآء ليس من اكتسابهم ولا افعالهم بانفسهم وانما هو فعل الله بهم من غير سبب موجب يكون ذلك منهم وكذلك العشق هو فعل الله بالعبد من غير سبب موجب لذلك وان كان بدؤه النظر او السماع فليس ذلك بموجب له لان الانسان قد ينظر الى كثير من المستحسنات فلا يكون منه هذا الوصف ويسمع بالاذكار فلا يظهر فيه هذا النعت اذا فالنظر والسماع ليسا بموجبين له فهو اذا فعل

الله به وقد قال افلاطون ما اعلم ما الهوى غير انى اعلم انه جنون الهى لا محمود صاحبه ولا مذموم وقال يحيى بن معاذ لو وليت خزآئن العذاب ما عذبت عاشقا قط لانه ذنب اضطرارى لا ذنب اختيارى والعشق فى الجملة افراط المحبة ومجاوزة حدها وذلك ان المحبة لها بداية ونهاية فبدايتها الموافقة ونهايتها العشق واول المحبة عندنا الموافقة ثم الميل ثم الود ثم المحبة ثم الهوى ثم الوله ثم العشق وللعشق درجات فالموافقة للطبع والميل للنفس والود للقلب والمحبة للفؤاد وهو باطن القلب والهوى غلبة المحبة والوله زيادة الهوى والعشق فيض المحبة الى سائر الجوارح وقال بعض العلماء العشق اسم للزاد على المقدار الذى اسمه حب كما ان السرف اسم للزاد على المقدار الذى اسمه جود وقال احمد بن عيسى المصرى معنى المحبة الاقبال على الشئ والطاعة له والاستئناس به فاذا كمل فى معانيه ينشأ من ذلك الود وهو ازالة الوسائط بينك وبين المحبوب من الوحشة والالفة فاذا كمل وتم فى معانيه ينشأ من ذلك الهوى وهو فراغ القلب من كل شئ غير المحبوب فاذا كمل ذلك وتم فى معانيه ينشأ منه الصبابة وهو امتلاء القلب وفيضه فاذا تحكم ذلك واستولى على القلب ينشأ منه العشق وهو تنسم روح رآئحة قرب من يحبه فاذا جرى ذلك الروح فى القلب وضاق القلب به ينشأ منه الشغف قال وهو احتراق القلب وقد قرئ شغفها حبا بالعين والغين قيل الشغف رأس القلب ورأس كل شئ شعفه والشغف وعاء القلب وقيل غشاؤه وقيل جلده وقيل سويدآؤه وقيل وسطه قال واذا تغشاه الحب من رأس القلب فهو الشعف واذا تغشاه من وسطه فهو شغف وقال الحسن الشغاف حجاب القلب والشغاف سويدآؤه وهو العلقة السودآء فى جوف القلب قال فلو وصل الحب الى الشغاف يعنى سويدآء القلب لماتت وقال ابو عمرو بن العلاء شغفها حبا اى خرق حبه شغاف قلبها وهو حجاب القلب قال بعض الادباء اول ما يتولد العشق عن النظر والاستحسان ثم يقوى فيصير مودة والمودة سبب الارادة ومن ود انسانا ود ان يكون له خلا ومن ود عرضا ود ان يكون له ملكا ثم تقوى المودة فتصير محبة والمحبة سبب للطاعة وفى ذلك يقول

تعصى الاله وانت تظهر حبه * هذا محال فى القياس بديع
لو كان حبك صادقا لاطعته * ان المحب لمن يحب مطيع

قال ثم تقوى المحبة فتصير خلة قال والخلة بين الادميين ان تكون محبة احدهما قد تمكنت من صاحبه حتى اسقطت حجاب السر الذى بينه وبينه فصار متخللا اسرار آخره مطلعا على ضمائره ويقال ان الخلة اخذت من تخلل المودة بين العظم واللحم واختلاطها بالمخ والدم واذا قويت الخلة اوجبت الهوى قال والهوى اسم لانحطاط المحب فى محاب المحبوب وفى التوصل اليه بغير تمالك ثم يقوى الهوى فيصير عشقا وقال رجل من المتكلمين كبير فيهم العشق طمع يتولد فى القلب وتجتمع اليه مواد

من الحرص فكلما قوى ازداد صاحبه اهتياجا وقلقا وسهرا فتلتهب له الصفرآء فتحرق الدم فيستحيل الدم والصفرآء فيصير اسود آء وغلبة السودآء وطغيانها يفسد الفكر فيرجو ما لا يكون ويتمنى ما لم يتم فيؤدى ذلك الى الجنون فربما قتل العاشق فى حال طغيان السودآء عليه نفسه وربما مات غما وكدا وربما اراد ان يتنفس فيختنق فى تامور قلبه وينضم عليه القلب ولا ينفرج حتى يموت وربما ارتاح وتشوق الى من يحب فجأة فخرج نفسه فجأة فاخبر علماء الامة كالحسن وابى عمرو وبعض الادباء وطائفة من المتكلمين وجماعة من الفلاسفة ان العشق يقتل بما اوردنا من اقاويلهم وان سبب ذلك فساد الطبائع واختلاط الامشاج وحركات القلب من الانضمام والانفراج وليس شئ من ذلك من افعال العباد ولا اكتسابهم لان العبد لا يملك قلبه قال عليه السلام لما نظر الى امرأة زيد يا مقلب القلوب ثبت قلبى لانه عليه السلام وجد فى قلبه حالا لم يكن يملكه لذلك قالت عائشة رضى الله عنها لو كان النبى صلى الله عليه سلم كاتما شيأ من الوحى لكتم هذه الاية واذ تقول للذى انعم الله عليه وانعمت عليه امسك عليك زوجك واتق الله وتخفى فى نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه الاية وقد قال عليه الصلاة والسلام ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء فافعال القلوب اكثرها ضرورات وانما يؤاخذ العبد ويلام بما اكتسبه من افعال الجوارح وان كان الباعث عليها خواطر القلب لذلك قال عليه السلام من هم بسيئة لم تكتب عليه لانه شبه الضرورة ولذلك رفق العلماء ورق الادباء لمن ابتلى بهذا البلاء حتى شفع منهم شافع وساعد فيما لا يأثم فيه مساعد فممن شفع فيه سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم شفع لمغيث الى بريرة فيما روى عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما لما خيرت بريرة رأيت زوجها يتبعها فى سكك المدينة ودموعه تسيل على لحيته قال فكلم العباس النبى صلى الله عليه وسلم ان يشفع اليها قال فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم زوجك وابو ولدك قالت اتأمرنى به يا رسول الله قال انما انا شافع قالت فان كنت شافعا فلا حاجة لى فيه قال فاختارت نفسها فشفع النبى صلى الله عليه وسلم ولم يلم وعذر ولم يتهم وقد شفع الحسن بن على رضى الله تعالى عنهما ونوفل بن مساحق لقيس المجنون وانما فعلوا ذلك لانهم عذروا ولم يعذلوا ورأوا ذلك قدرا جرى عليهم وانهم لم يكتسبوا ذلك لانفسهم والحب الذى هو اوسط المراتب الذى يرتقى منها الى العشق عجيب امره بديع شأنه يغيب عن كثير من الالام والملاذ ويحول بين صاحبه وبين كثير من المنافع والمضار لانه يعمى ويصم قال عليه السلام حبك الشئ يعمى ويصم واقل ما فيه انه يذيب المخ واللحم ويقحل الجلد والعظم وفيه يقول الشاعر

شكوت اليها الحب قالت كذبتنى * ألست ترى الاعضاء منك كواسيا

فلا حب حتى يلعق الحب والهوى * عظامك حتى تستبين بواليا
ويأخذك الوسواس من كلف بنا * وتخرس حتى لا تجيب مناديا

ولم يكن بنا داع الى رواية هذه الابيات لكنها انشدها كبار المشايخ قبلنا وانما اردنا بذلك تنبيها لمن عسى تسمو همته الى الامر العظيم من محبة من ليس كمثله شئ فيرى غفلة منه فليعرض نفسه على احوال هؤلاء فى شأن محدث لا يضر ولا ينفع سمعت بعض اصحابنا يقول سمعت الشبلى يقول وقد ذكر قيس المجنون كان اذا سئل عن ليلى يقول انا ليلى فكان يغيب بليلى عن ليلى حتى يبقى بمشهد ليلى ويغيب عن كل معنى سوى ليلى ويشهد الاشياء كلها بليلى فكيف تدعى محبة من ليس كمثله شئ وانت صحيح مميز ترجع الى اوقاتك ومألوفاتك وحظوظك ولم تبذل مجهودك بمعبودك ولا زهدت فى ذرة منك مع ان بذل المجهود للمحبوب ادنى رتبة عند القوم قال الشيخ لو تتبعنا ما وقع الينا من الحديث والحكايات بروايات الائمة واهل الادب لطال وانما اردنا تصحيح هذه الحالة بشهادة الرسول لصاحبها بالشهادة فى قوله من عشق فعف وكتم ثم مات مات شهيدا فشهادة الرسول بالشهادة معلقة بشرطين هما العفة والكتمان والعفة عفتان عفة عن مواقعة الفاحشة وارتكاب المحظور فقلما تكون هذه العفة فى العاشق لانه يكون قد ماتت فيه شهوات النفس ومن كانت اوصافه ما ذكرنا لا يكاد تكون فيه الشهوة وحركات الطبع والعفة الثانية حبس النفس عن الاستمتاع بالنظر والمجالسة والحديث والدنو من مواضع الاستراحة به بنوع من التأويل فان ذلك ربما كان سبب الوقوع فى المحظور (الى هنا ملخصا من معانى الاخبار للشيخ السالك المحقق العارف الصوفى ابى بكر بن اسحق الكلاباذى رحمة الله عليه) وهو كتاب عزيز الوجود وكثير النفع شرح فيه بعض الاحاديث المشكلة فطابق فى اكثرها بين الحقيقة والشريعة واشار الى مشرب القوم وحقائق السلوك واكثر شراح الاحاديث حيث ما قالوا قال الشارح الفاضل ارادوا به الشيخ المشار اليه (حديث النفس) لا يؤاخذ به ما لم يتكلم او يعمل به كما فى حديث مسلم وحاصل ما قالوا ان الذى يقع فى النفس من قصد المعصية على خمس مراتب الهاجس وهو ما يلقى فيها ثم جريانه فيها وهو الخاطر ثم حديث النفس وهو ما يقع من وصف التردد هل يفعل او لا يفعل ثم الهم وهو ترجيح قصد الفعل ثم العزم وهو قوة ذلك القصد والجزم به فالهاجس لا يؤاخذ به اجماعا لانه ليس من فعله وانما هو شئ ورد عليه لا قدرة له على دفعه والخاطر الذى بعده كان قادرا على دفعه لصرف الهاجس اول وروده ولكنه هو وما بعده من حديث النفس مرفوعان بالحديث الصحيح واذا ارتفع حديث النفس ارتفع ما قبله بطريق الاولى وهذه الثلاث لو كانت فى الحسنات لم يكتب له بها اجر لعدم القصد واما الهم فقد بين فى الحديث الصحيح ان الهم بالحسنة يكتب حسنة والهم بالسيئة لا يكتب

سيئة وينتظر فان تركها لله كتبت حسنة وان فعلها كتبت سيئة واحدة والاصح في معناه انه يكتب عليه الفعل وحده وهو معنى قوله واحدة وان الهم مرفوع واما العزم فالمحقق على انه يؤاخذ به ومنهم من جعله من الهم المرفوع وفي البزازية من كتاب الكراهية هم بمعصية لا يأثم ان لم يصمم عزمه عليه وان عزم يأثم اثم العزم لا اثم العمل بالجوارح الا ان يكون امرا يتم بمجرد العزم كالكفر انتهى من الاشباه في الاصل الثاني من التاسع وهو انه لا يشترط مع النية التلفظ في جميع العبادات وخرج من هذا الاصل مسائل منها كذا ومنها كذا ومنها حديث النفس قوله في حديث مسلم وهو ان الله تعالى تجاوز لامتي عما حدثت به انفسها ما لم تتكلم او تعمل به وفي شرح المشارق ان حديث النفس المتجاوز عنه نوعان ضروري وهو ما يقع من غير قصد واختياري وهو ما يقع بقصد والمراد بالحديث الثاني لان الاول معفو عن جميع الامم اذا لم يصر عليه لامتناع الخلو عنه وانما عفي النوع الثاني في هذه الامة تكريما له عليه السلام ثم قال وفي الحديث دليل على ان حديث النفس ليس بكلام حتى لو حدث نفسه في الصلاة لا تبطل ولو طلق امرأته بقلبه لا تطلق واما اذا كتب طلاق امرأته فيجوز ان تكون طالقا لانه عليه السلام قال ما لم تتكلم او تعمل به والكتابة عمل وهو قول محمد رحمه الله (من حاشية الحموي على الاشباه والنظائر) قال البيضاوي في اول سورة الاسراء بعد قصة المعراج واختلفوا في انه كان في المنام او في اليقظة بروحه او بجسده والاكثر انه اسري بجسده الى بيت المقدس ثم عرج به الى السموات حتى انتهى الى سدرة المنتهى ولذلك تعجب قريش واستحالوه والاستحالة مدفوعة بما ثبت في الهندسة ان ما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي كرة الارض مائة ونيفا وستين مرة ثم ان طرفها الاسفل يصل موضع طرفها الاعلى في اقل من ثانية وقد برهن في الكلام ان الاجسام متساوية في قبول الاعراض وان الله تعالى قادر على كل الممكنات فيقدر ان يخلق مثل هذه الحركة السريعة في بدن النبي صلى الله عليه وسلم او فيما يحمله والتعجب من لوازم المعجزات انتهى كلام البيضاوي رحمه الله تعالى قوله واختلفوا في انه كان في المنام الخ فعن عائشة رضي الله عنها كانت رؤيا حق وقالت لم نفقد بدنه وانما عرج بروحه صلى الله عليه وسلم واحتج لهذا القول بقوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس لان الرؤيا تختص بالنوم لغة وكذا وقع في البخاري وذهب الجمهور الى انها يقظة والرؤيا تكون بمعنى الرؤية في اليقظة كما في قول الراعي يصف صائدا

وكبر للرؤيا وهش فؤاده ✻ وبشر قلبا كان جما بلابله

وقال الواحدي انها رؤية اليقظة ليلا فقط واحتجوا بما سيأتي قال السهيلي في الروض الانف وذهب طائفة ثالثة منهم القاضي ابو بكر الى تصديق المقالتين وتصحيح

الحديثين بان الاسراء كان مرتين احدهما في النوم قبل النبوة بروحه توطئة وتيسيرا لما بعده مما يضعف عنه قوى البشر فيما شاهده بعدها وعاناه بجسده وحكي هذا القول عن طائفة من العلماء وبه جمع بين ما وقع في طرق الحديث من الاختلاف على ما فصله وحكى المازري في شرح مسلم قولا رابعا جمع به بين القولين فقال كان الاسراء بجسده في اليقظة الى بيت المقدس فكانت رؤية عين ثم أُسريَ بروحه صلى الله عليه وسلم منه الى ما فوقه فكانت رؤيا قلبٍ ولذا شنع الكفار عليه قوله عليه الصلاة والسلام أتيتُ بيتَ المقدسِ في ليلتي هذه ولم يشنعوا عليه قوله فيما سوى ذلك وكلام المصنف رحمه الله فيه ابهام لهذا القول قوله بروحه وبجسده والظاهر انه لف ونشر فقوله بروحه راجع للمنام وبجسده راجع لليقظة والمراد بروحه فقط وكون المراد بروحه او بجسده في اليقظة خلاف الظاهر قوله ولذلك تعجب قريش واستحالوه لان النائم قد يرى نفسه في السماء ويذهب من المشرق الى المغرب ولا يستبعده احد واما كون العروج بروحه يقظة خارق للعادة ومحل للتعجب ايضا والجواب بانه غير منكر كالانسلاخ الذي ذهب اليه الصوفية والحكماء فأمرٌ لا يعرفه العرب ولم يذهب اليه احد من السلف قوله والاستحالة مدفوعة بما ثبت في الهندسة الخ دليل عقلي على صحته ورد لاستحالته (الثانية في اصطلاح المنجمين جزؤ من ستين جزأ من الدقيقة والدقيقة جزؤ من ستين جزأ من الدرجة وهي جزؤ من خمسة عشر جزأ من الساعة المقدر بها الليل والنهار قال استاذ عصرنا الفيلسوف في العلوم الرياضية المولى عبد الوهاب هذا غير سديد من وجوه منها ان علم الهندسة ليس مظنة للبحث عما ذكر ولو قال بالهندسة لهان الامر لان براهين الهيئة تعلم من الهندسة كما هو معروف عند من له معرفة بتلك الفنون ومنها ان ما بين طرفي قرص الشمس وهو قطرها خمسة ونصف بما يكون به قطر الارض واحدا على ما بين في مباحث الابعاد والاجرام من التذكرة وغيرها واما ما كان مائة ونيفا وستين مرة فهو جرم الشمس بالنسبة الى كرة الارض اذ بين ثم ان نسبة كرة الارض كنسبة مائة وستة وستين وربع وثمن هو الشمس الى الواحد منها على ما اثبتوه ثم من ان نسبة كرة الى كرة كنسبة مكعب قطر الاولى الى مكعب قطر الاخرى ومنها ان قطر الشمس الذي هو كالواقع في مأخذ حركة مركزها بالحركة الاولى يصل طرفه المتأخر الى موضع طرفه المتقدم وهو المراد بوصول طرفها الاسفل الى موضع طرفها الاعلى على ان الطرف المتقدم اعلى من الطرف المتأخر وكذا الطرف المتأخر اعلى من الطرف المتقدم في الارتفاعات الشرقية والانحطاطات الشرقية في جميع ما يتعين فيه الشرق والغرب من الآفاق مع ان الطرف المتقدم اعلى من جميع جوانب الشمس والمتأخر اسفل من جميع جوانبها عند طلوع مركزها في افق الاستواء فلا غبار في ذلك الوصول لكن كون زمانه اقل من

ثانية ممنوع بناء على ما بين فى محله من ان قطر الشمس وجدفى اكثر احوال بعدها
مساويا فى النظر لقطر القمر فى بعده الابعد وقد بين ايضا ان قطر القمر فى بعده الابعد
احدى وثلاثون دقيقة وثلث دقيقة فكيف يتصور ان يقطع مركز الشمس مقدار
قطرها فى اقل من ثانية فيقع فيه ذلك الوصول سوآء كانت الثانية ثانية الدرجة
او الساعة او اليوم اذ اللازم مما ذكر ان يكون زمان الوصول المذكور احدى وثلاثين
دقيقة من دقائق الدرجة او دقيقتين من دقائق الساعة او خمس ثوان من ثوانى اليوم
بالتقريب والذى يقطعه مركز الشمس فى اقل من ثانية هو مقدار قطر الارض على ان
تكون الثانية ثانية اليوم ولو اكتفى بهذا القدر فى سرعة حركته ولم يلتزم بيان ما هو ازيد
منه لتم اثبات المقصود وهو جواز ان يقطع جسم مسافة بعيدة فى زمان قليل او يحرر
تحريرا تاما فلينأمل هذا مرة بعد اخرى فان دقائقه لا يصل الى درجة منها نظارة اولى
ولا ثانية وهذا ملخص ما ذكره من اراده فعليه بالنظر فيه وهو مما الاشبهة فى وروده
الان ما اورده اولا امر سهل وقد اشار هو الى دفعه فتدبر والنيف مشددا بوزن
كيس ويخفف ما زاد على العقد الى ان يبلغه (تنبيه) عبد الوهاب المذكور من موالى
الروم له يد طولى وتاليف فى العلوم الرياضية توفى بعد عشرة والف قاضيا بالمدينة
المنورة رأيته مدرسا بسليمية ادرنه وكان زاهدا فاضلا ويعرف بقوالة لى زاده (الى هنا
من حاشية الشهاب الخفاجى رحمه الله (المسئلة الثامنة) فى البحث عن الفاظ يظن بها
انها مرادفة للعلم وهى (كط) احدها الادراك وهو اللقاء والوصول يقال ادرك
الغلام وادرك الثمر قال تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون فالقوة العاقلة
اذا وصلت الى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا من هذه الجهة وثانيها
الشعور وهو ادراك بغير استثبات وهو اول مراتب وصول المعلوم الى القوة العاقلة
فكانه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال فى الله انه يشعر بكذا كما يقال يعلم كذا وثالثها
التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وادركه بتمامه فذلك هو التصور
واعلم ان التصور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة حيث وضع فانما وضع للهيئة
الجسمانية الحاصلة فى الجسم المتشكل الا ان الناس لما تخيلوا ان حقائق المعلومات
تصير حالة فى القوة العاقلة كما ان الشكل والهيئة يحلان فى المادة الجسمانية اطلقوا
لفظ التصور عليه بهذا التأويل ورابعها الحفظ واذا حصلت الصورة فى العقل
وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها
واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالتأكد بعد الضعف
لا جرم لا يسمى علم الله تعالى حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان
فى علم الله محالا لا جرم لا يسمى ذلك حفظا وخامسها التذكر وهو ان الصورة المحفوظة
اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هى التذكر

واعلم

واعلم ان فى التذكر سرا لا يعلمه الا الله تعالى وهو ان التذكر صار عبارة عن طلب
رجوع تلك الصورة الممحية الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهى
حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حينئذ استرجاعها وان لم يكن
مشعورا بها كان الذهن غافلا عنها وحينئذ استحال ان يكون طالبا لاسترجاعها لان
طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين يكون التذكر المفسر بطلب
الاسترجاع ممتنعا مع انا نجد من انفسنا انا قد نطلبها ونسترجعها وهذه الاسرار اذا توغل
العاقل فيها وتأملها اعرف انه لا يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشياء عند الناس
فكيف القول فى الاشياء التى هى اخفى الامور واعصاها على الاذهان والعقول
وسادسها الذكر فالصورة الزائلة اذا حاول الذهن استرجاعها فاذا عادت وحضرت بعد
ذلك الطلب سمى ذلك الوجدان ذكرا فان لم يكن هذا الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم
ذلك الادراك ذكرا ولهذا قال الشاعر

الله يعلم انى لست اذكره ❊ وكيف اذكره اذ لست انساه

فجعل حصول النسيان شرطا لحصول الذكر فيوصف القول بانه ذكر لانه سبب
حصول المعنى فى النفس قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وسابعها
المعرفة وقد اختلفت الاقوال فى تفسير هذه اللفظة فمنهم من قال المعرفة ادراك
الجزئيات والعلم ادراك الكليات وآخرون قالوا المعرفة هى التصور والعلم هو
التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان اعظم درجة من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه
المحسوسات الى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة فاما تصور حقيقته
فامر فوق الطاقة البشرية لان الشئ ما لم يعرف وجوده لا تطلب ماهيته فعلى هذا
الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارفا ولذلك فان الرجل لا يسمى بالعارف الا اذا
توغل فى ميادين العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مباديها الى غاياتها
بحسب الطاقة البشرية وفى الحقيقة فان احدا من البشر لا يعرف الله لان الاطلاع
على كنه هويته وسر الوهيته محال وآخرون قالوا من ادرك شيأ وحفظ اثره فى نفسه
ثم ادرك ذلك الشئ ثانيا وعرف ان هذا المدرك الذى ادركه ثانيا هو الذى كان قد
ادركه اولا فهذا هو المعرفة فيقول قد عرفت هذا الرجل وهو فلان الذى كنت رأيته
وقت كذا ثم فى الناس من يقول بقدم الارواح ومنهم من يقول بتقدمها على الابدان
ويقول انها الذر المستخرج من صلب آدم عليه السلام وانها اقرت بالالهية واعترفت
بالربوبية الا انها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها فاذا عادت الى نفسها فى ظلمة
البدن وهاوية الجسم عرفت ربها او عرفت انها كانت عارفة به فلا جرم سمى هذا
الادراك عرفانا وثامنها الفهم وهو تصور الشئ من لفظ المخاطب والافهام هو
ايصال المعنى باللفظ الى فهم السامع وتاسعها الفقه وهو العلم بغرض المخاطب

من خطابه يقال فقهت كلامك اى وقفت على غرضك من هذا الخطاب ثم ان كفار قريش لما كانوا ارباب الشبهات والشهوات فما كانوا يقفون على ما فى تكاليف الله تعالى من المنافع العظيمة لاجرم قال تعالى لايكادون يفقهون قولا اى لا يقفون على المقصود الاصلى والغرض الحقيقى وعاشرها العقل وهو العلم بصفات الاشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها فانك متى علمت ذلك علمت ما فيها من المضار والمنافع فصار علمك بما فى الشئ من النفع داعيا لك الى الفعل وعلمك بما فيه من الضرر داعيا لك الى الترك فصار ذلك العلم مانعا من الفعل مرة ومن الترك اخرى مجرى عقال الناقة ولهذا لما سئل بعض الصالحين عن العقل فقال هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين ولما سئل عن العاقل قال العاقل من عقل عن الله امره ونهيه فهذا هو القدر اللائق بهذا المقام الحادى عشر الدراية وهى المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية واصله من دريت الصيد والدرية يقال لما يتعلم عليه الطعن والمدرى يقال لما يصلح به الشعر وهذا لا يطلق عليه تعالى لامتناع الفكر والحيل عليه سبحانه الثانى عشر الحكمة وهى اسم لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملى اخص منه بالعلم النظرى وفى العمل اكثر استعمالا منه ومنها يقال احكم العمل احكاما وحكم بكذا حكما والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم فى الحال او فى المآل ومن العباد فعل ما فيه المنفعة والمصلحة كذلك ثم جرت كلمة الحكمة بالفاظ مختلفة فقيل هى معرفة الاشياء بحقائقها وهذه اشارة الى ان ادراك الجزئيات لا كمال فيه لانها ادراكات متغيرة واما ادراك الماهية فانه مصون عن التغير والتبدل وقيل هى الاتيان بالفعل الذى له عاقبة حميدة وقيل هى الاقتداء بالخالق تعالى فى السياسة بقدر الطاقة البشرية وذلك بان يجتهد ان ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل وحلمه عن السفه الثالث عشر اليقين قالوا اليقين لا يحصل الا اذا اعتقد ان الشئ كذا وانه يمتنع كون الامر بخلاف معتقده اذا كان لذلك موجب هو اما بديهة الفطرة او نظر العقل الرابع عشر الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التى هى غير حاصلة وتحقيق القول فيه انه تعالى خلق الروح خاليا عن تحقيق الاشياء وعن العلم بها كما قال اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيأ لكنه تعالى انما خلقها للطاعة على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والطاعة مشروطة بالعلم وقال فى موضع آخر اقم الصلاة لذكرى فبين انه امر بالطاعة لغرض العلم فالعلم لابد منه على كل حال فلابد وان تكون النفس متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم فاعطى الحق من الحواس ما اعان على تحصيل هذا الغرض فقال فى السمع وهديناه النجدين وقال فى البصر سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم وقال فى الفكر وفى انفسكم افلا تبصرون

فاذا انطبقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالما وهو معنى قوله تعالى الرحمن علم القرآن فالحاصل ان استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف هو الذهن الخامس عشر الفكر وهو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة الى التصديقات المستحضرة قال بعض المحققين ان الفكر يجرى مجرى التضرع الى الله فى استنزال العلوم من عنده السادس عشر الحدس لاشك ان الفكر لا يتم عمله الا بوجدان شئ متوسط بين طرفى المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة فان النفس حال كونها جاهلة كانها واقعة فى ظلمة ظلماء فلابد لها من قائد يقودها وسائق يسوقها وذلك هو المتوسط بين الطرفين فله الى كل واحد منهما نسبة خاصة فيتولد من نسبته اليهما مقدمتان وكل مجهول لا يحصل العلم به الا بواسطة مقدمتين معلومتين والمقدمتان هما كالشاهدين فكما انه لابد فى الشرع من شاهدين فكذا لابد فى العقل من شاهدين وهما المقدمتان اللتان ينتجان المطلوب فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط هو الحدس السابع عشر الذكاء وهو شدة هذا الحدس وكماله وبلوغه الغاية القصوى وذلك لان الذكاء هو المضى فى الامر وسرعة القطع بالحد واصله من ذكت النار وذكت الريح وشاة مذكاة اى مدرك ذبحها بحد السكين الثامن عشر الفطنة وهى عبارة عن التنبه لشئ قصد تعريضه ولذلك فانه يستعمل فى الاكثر فى استنباط الاحاجى والرموز التاسع عشر الخاطر وهو حركة النفس نحو تحصيل الدليل وفى الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والخاطر فى النفس ولذلك يقال هذا خطر ببالى الا ان النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرا اطلاقا لاسم الحال على المحل العشرون الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال انه عبارة عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة الاشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الام وعداوة الذئب الحادى والعشرون الظن وهو الاعتقاد الراجح ولما كان قبول الاعتقاد للقوة والضعف غير مضبوط وكذا مراتب الظن غير مضبوطة قيل انه عبارة عن ترجيح احد طرفى المعتقد فى القلب على الآخر مع تجويز الطرف الآخر ثم ان المتناهى فى القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلاجرم قد يطلق ايضا على العلم اسم الظن كما قاله بعض المفسرين فى قوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم قالوا وانما اطلق لفظ الظن على العلم ههنا لوجهين احدهما التنبيه على ان علم اكثر الناس بالله فى الدنيا بالاضافة الى علمه به فى الاخرة كالظن فى جنب العلم والثانى ان العلم الحقيق فى الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله تعالى فى قوله الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا واعلم ان الظن ان كان عن امارة قوية قبل ومدح وعليه مدار اكثر احوال هذا العالم وان كان عن امارة ضعيفة ذم كقوله تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيأ وقوله ان بعض الظن اثم الثانى والعشرون الخيال وهو

عبارة عن الصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبته ومنه يسمى الطيف الوارد من صورة المحبوب خيالا والخيال قد يقال لتلك الصورة فى المنام وفى اليقظة والطيف لا يقال الا فيما كان واردا حال النوم الثالث والعشرون البديهة وهى المعرفة الحاصلة ابتداء فى النفس لا بسبب الفكر كعلمك بان الواحد نصف الاثنين الرابع والعشرون الاوليات وهى البديهيات بعينها والسبب فى هذه التسمية ان الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها اولا لا بتوسط شئ آخر فاما الذى يكون بتوسط شئ آخر فذلك المتوسط هو المحمول اولا الخامس والعشرون الروية وهى ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهى من روى السادس والعشرون الكياسة وهى تمكن النفس من استنباط ما هو انفع ولهذا قال عليه الصلاة والسلام الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت من حيث انه لا خير يصل اليه الانسان افضل مما بعد الموت السابع والعشرون الخبرة وهى معرفة يتوصل اليها بالتجربة قال ابو الدرداء وجدت الناس أخبر نقله الثامن والعشرون الرأى وهو اجالة الخاطر فى المقدمات التى فيها انتاج المطلوب والرأى للفكر كالآلة للصانع ولهذا قيل اياك والرأى الفطير التاسع والعشرون الفراسة وهى الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن فقد نبه الله تعالى على صدق هذا الطريق بقوله ان فى ذلك لآيات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم واشتقاقها من قولهم فَرَسَ السَّبُعُ الشاةَ فكأن الفراسة اختلاس المعارف وافترائها وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطر لا يعرف له سبب وذلك نوع من الالهام بل ضرب من الوحى واياه عنى النبى صلى الله عليه وسلم ان فى امتى لمحدَّثين وان عمر منهم ويسمى ذلك ايضا النفث فى الروع والضرب الثانى من الفراسة ما يكون بصناعة متعلمة وهى الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال اهل المعرفة فى قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد ان البينة هو القسم الاول وهو الاشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثانى وهو الاستدلال بالاشكال على الاحوال (من التفسير الكبير عند تفسير وعلم آدم الاسماء) (قوله تعالى استطعما اهلها) فى اعادة لفظ الاهل هنا سؤال مشهور وقد نظمه بعض الادباء سائلا عنه الامام السبكى رحمه الله فى قصيدة منها

رأيت كتاب الله اعظم معجز * لافضل من يهدى به الثقلان
ومن جملة الاعجاز كون اختصاره * بايجاز الفاظ وبسط معانى
ولكننى فى الكهف ابصرت آية * بها الفكر فى طول الزمان عيانى
وماهى الا استطعما اهلها فقد * نرى استطعماهم مثله ببيان

يعنى انه عدل عن الظاهر باعادة لفظ اهل ولم يقل استطعماها لانه صفة القرية اواستطعماهم لانه صفة اهل القرية فلا بد له من وجه وقد اجابوا عنه باجوبة مطولة

نظما او نثرا والذى يجوز فيه انه ذكر الاهل اولا ولم يحذف ايجازا سواء قدر او تجوز فى القرية كقوله واسأل القرية لان الاتيان ينسب للمكان نحو اتيت عرفات ولمن فيه نحو اتيت اهل بغداد فلو لم يذكر كان فيه التباس مخل فليس ما هنا نظير تلك الاية لامتناع سؤال نفس القرية فلا يستعمل استطعماها واما الاهل الثانى فاعيد لانه غير الاول وليست كل معرفة عينا كما بينوه لان المراد به بعضهم اذ سؤالهم فردا فردا مستبعد فلو لم يذكر فهم غير المراد اما لو قيل استطعماهم فظاهر واما لو قيل استطعماها فلان النسبة الى المحل تفيد الاستيعاب كما اثبتوه فى محله واما اتيان جميع القرية فهو حقيقة فى الوصول الى بعض منها كما يقال زيد فى البلد او فى الدار وقيل ان الاهل اعيد للتأكيد كقوله

ليت الغراب غداة ينعب بيننا * كان الغراب مقطع الاوداج

اولكراهة اجتماع ضميرين متصلين لبشاعته واستطالته كذا قال النيسابورى وقد قيل ان المراد توصيف القرية بالجملة وهو يقتضى كون التركيب هكذا او الاخلاء الصفة عن ضمير الموصوف وفيه انه لو ترك ذكر الاهل حصل المقصود فما الداعى لذكره هنا نعم بقى هنا كلام طويل من غير طائل فى كون الجملة صفة او جوابا تركناه لقلة جدواه شهاب (اعلم ان العروق نوعان) شرايين وهى العروق الضوارب النابتة من التجويف الايسر من تجويفى القلب الحاملة للبخار المسمى بالروح الحيوانى الحاصل من تبخير حرارة القلب اللطيف الدم المؤدية الى سائر البدن وتحرك قبضا الى جهة مركز البدن وهو القلب وبسطا الى محيطه وهو الجلد لترويح الروح باستنشاقها الريح من الرئة ودفعها المحترق الدخانى عنه واوردة وهى العروق السواكن وهى اثنان منبتهما الكبد احدهما ويسمى الباب متصل بمقعره بفروع كثيرة تسمى فروع الباب وبالمعدة والامعاء بفروع كثيرة بها يمتص الكيلوس من الثفل ويؤديه الى الكبد والماساريقا منها هى الفروع المتصلة بالمعدة والاخر ويسمى الاجوف متصل بمحدبه بفروع بها يمتص الكيموس ويؤديه الى سائر الاعضاء بفروع كثيرة عند كل عضو فانه بمجرد انفصاله عن الكبد ينقسم الى عرقين احدهما ويسمى النازل يفارق الصاعد الى ان يتوكأ على عصام القلب ثم يذهب الى الرجلين والاخر ويسمى الصاعد يذهب الى ان يقارب القلب وهذا ينقسم الى قسمين احدهما ينبث فى الرئة والقلب وبعض الاضلاع والاخر يذهب الى الصدر والرقبة واليدين والرأس والمقصود من اوردة اليدين الباسليق والقيفال وحبل الذراع والاكحل والاسيلم الايمن والاسيلم الايسر والرجلين النساء والصافن وفى الساعد عرق آخر متعمق فيه لا يصل اليه المبضع وليس له اسم فلذا لم يشتهر كذا ذكر القرشى فى شرح تشريح القانون (شرح حديث الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا) اعلم انه لا ريب عند من اشتغل بتحقيق العلوم

وانفتح من خلاله روزنة الى عالم الفهوم بل لمن كان له ذهن سليم وطبع مستقيم ان الحكم
على الشئ يتأخر بالطبع عن تصور كلى طرفى الحكم فان من لم يفهم معنى العالم ومعنى
الحدوث لم يتصور الحكم بان العالم حادث ثم اذا تصور الطرفين فقد يكون الحكم بديهيا
كما اذا تصور معنى الكل ومعنى كونه اعظم من الجزء فان الذهن لا يتوقف فى الحكم
بان الكل اعظم من الجزء ومثل هذه القضايا لا يتوقف التصديق بها الا على تصور
طرفيه فقط فلا يحتاج بعد تصورهما الى دليل يستفاد بواسطته تحقيق الحكم
وقد يكون الحكم كسبيا اى يحتاج العاقل بعد تصوره طرفى القضية الى دليل يسوقه
لذلك الحكم واذا تمهد هذا فاعلم ان قوله عليه السلام الناس نيام جملة مبتدأ وخبر
وقوله اذا ماتوا انتبهوا قضية شرطية شرطها اذا ماتوا وجزآؤها انتبهوا فيحتاج الى بيان
اربعة تصورات الناس والنوم والموت والانتباه ثم ننظر هل الحكم بالموت على الناس
بديهى ام لا فان كان بديهيا لم نحتج الى دليل والا ذكرنا دليله وكذا وجود الانتباه عند
حصول الموت وليس لك ان تقول الشئ اذا كان بديهيا كان تصوره حاصلا لجميع
العقلاء فلا يحتاج الى تعريف ومن البين ان تصورات هذه الاشياء بديهية فما الحامل
على توضيح الواضحات وتبيين البينات لانا نقول التصورات تنقسم الى عامى وخاصى
والتصورات العامية هى المأخوذة من ظواهر المثالات ونحوها من الاوصاف
الظاهرة فتصورهم ان الملائكة كالطيور المحلقة فى الجو وان الشياطين اشباح
مشوهة الاعضاء زرق العيون سود الوجوه الى غير ذلك من تصور الاشياء البعيدة
عن الحس والخيال ومثال هذا التصور مانع عن معرفة الاوصاف الملتبس بها حقيقة
ذلك المتصور فضلا عن كونه عونا فى العلم باوصافها واما التصور الخاصى فهو الذى
يكون بالاوصاف الموجودة للشئ فى نفس الامر المختصة به كمن يعرف الملك بانه جوهر
لطيف تتعالى حقيقته عن احتواء الحواس عليها حى بالذات فعال بامر الله تعالى
فى عالم الملكوت مطيع للرب ولمن فوقه من الملائكة بالطبع ان كان وهذا التصور
الخاصى هو الذى يعين على معرفة احوال المتصور وكلما كان باوصاف اكثر كانت
معرفة ما كان مجهولا من صفاته ايسر ومعلوم ان الاشياء الاربعة التى نروم
كشف حقائقها لم ترسم فى اذهان العامة الا ما ظهر من احوالها كتعريفهم الانسان
بانه جسم طويل القامة بادى البشرة ينتقل بنقل قدميه وتعريفهم النوم بانه حالة
للانسان يتعطل فيها حسه وكذا الموت والانتباه ومن المستنير اللائح عند مشتعلى
القرائح ان هذه التصورات لا يقتنص بها الا امور ظاهرة واحكام محسوسة لهذه
الاشياء اما لوازمها الخفية الثابتة لحقائقها المكشوفة عند ارباب الالباب فلا تقتنص
الا بمعارف لها تناسب تلك اللوازم فاقول اما الانسان فيطلق على معنيين احدهما
محسوس مشاهد يراه البصر ويحسه اللمس متفكر عالم بالشهادة مؤمن بالغيب الى

غير

غير ذلك من الاوصاف (الثانى الروح الانسانى والانسان الاول له لوازم وخصائص
يتميز بها عن الانسان الثانى وكذا الثانى له صفات يختص بها بل اكثر اوصاف الاول
تباين الثانى فان الاول ميت بطبعه والثانى حى بالذات بل هو عين الحياة والاول
محسوس بالحواس والثانى مدرك بالعقل لا بالحس والاول مدبر ومصرف للثانى
والثانى مسخر للاول متصرف فيه الى غير ذلك من تقابل اوصاف الروح والجسد
والانسان عند التحقيق هو الثانى وانما سمى الاول انسانا بالمجاز كما سمى ضوء الشمس
شمسا فكما ان ضوء الشمس قائم بالشمس تابع لها يستدل به عليها فكذا الانسان
الظاهر ظل وشبح للانسان المعنوى الحقيقى وتفاصيل كون الاعضاء وقواها اظلالا
لقوى الانسان الحقيقى يستدعى بسطا لا تحتمله هذه الرسالة وكما اطلق اسم الشمس
التى هى الذات على الضوء التابع لها اطلق اسم الانسان المعنوى الحقيقى على
المحسوس لانه مظهر افعاله ومحل تصرفه والانسان الحقيقى الدارك العالم اذا خلا
بنفسه وتجرد عن الالتفات الى عالم الشهادة من المحسوسات والمتخيلات وخلع جسده
بعزله عن ادراكه رأى نفسه عالما معنويا حيا بالذات عالما بذاته لا يحتاج فى ادراك
ذاته الى غيرها فهنالك يتيقن بلا ريب ويتحقق بلا مراء ان ذاته من عالم الامر المنزه عن
ادراك الحواس ولو دام مدة على هذا التجريد انكشف عليه عالم الملكوت وتجلى له قدس
اللاهوت واشرق عليه انوار الملائكة الحافين حول العرش ورأى عرش ربه بارزا
كما اخبر به بعض الصحابة وصدقه المصطفى صلى الله عليه وسلم والانسان الحقيقى هو
الذى سماه الله بالنفس فى قوله ونفس وما سواها الآية وهذا نبه عليه حديث والذى
نفس محمد بيده وهو الانسان المشار اليه فى قوله لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم
فاشار باحسن تقويم الى الفطرة المقرة بالربوبية حيث قال ألست بربكم قالوا بلى وتلك
غريزة النفس الانسانية المهيأة لادراك حقائق الاشياء فى عالم الملك والملكوت المشير
اليها حديث كل مولود يولد على الفطرة واشار بقوله اسفل سافلين الى المزاج الانسانى
فانه ابعد جميع المكونات عن الجسم المطلق الذى هو اقرب الاجسام من المبدأ
والانسان الحقيقى له نظران احدهما الى العالم الملكوتى وبه يأخذ العلوم والمعارف من
الملأ الاعلى ويكلم ويحدث ويلهم ويوحى عن الذوات الطاهرة الملكوتية وهذه القوة
تسمى بصيرة وللانسان مراتب فى الارتقاء بالبصيرة على مدارج المعارف الى الحضرة
الاحدية وسأتلو على الاخوان فى هذه الرسالة منها ذكرا الثانى الى العالم الجسمانى
وبه يتصرف فى البدن ويتفكر فى هذا العالم المحسوس ويشاهد المحسوسات بالحواس
الخمس ولاخواننا الذين سبقونا بالزمان بيانات فى كيفية ارتباط الانسان بالجسد
وسريان قوته فى ابعاضه وكيفيته وكيفية نزول اوامره ونواهيه الى هذا الهيكل
المحسوس وتحريكه له وارتقاء المحسوسات من المشاعر الحسية الى الانسان وتأثرها

بها فلا نطول بها الرسالة فانها منعقدة لاشرف من امثال تلك المشهورات فنقول المدرك للمعقولات وجميع المحسوسات شيء واحد وذلك ان الانسان لايشك انه الرآئي المبصر السامع الذآئق اللامس المتخيل المتوهم العاقل ومعرفة وحدانية المدرك بهذه الادراكات بديهية وانما اعرض عن التصديق بها جماعة لم يفهموا كلام ارباب النظر على وجهه حيث نصوا على ان المدرك للمعقولات هو النفس والمدرك للمحسوسات القوى البدنية فظنوا انهم عزلوا النفس عن ادراك الجزئيات وقصروا ادراكها على الكليات حتى شنع بعضهم ونسبهم الى انكار ضروريات العقل وانما القصور من اعوجاج افهامهم وذلك لان مرادهم بما قرروه ان النفس انما تدرك الكليات بذاتها وتدرك الجزئيات المحسوسة بواسطة آلاتها التي هي الحواس الجسمانية وهذا كلام حق (فصل فى حقيقة النوم) ينبغي ان تعلم بعدما علمت ان الانسان اذا اعمل الحواس بوجوه الاستعمال التي تقتضيها مشيئته وحرك البدن فى مطلوبه عرض لامحالة فى بدنه كلال بسبب كثرة الاستعمال وهو تحلل الروح الحيوانى من الاعضاء المعدة لان تتصرف فيها القوى النفسانية من التحريك والادراك فهذه النفس الذى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى لها ان تذر الآلات مهملة وترجع الى القوى الباطنة فيصحبها الروح الحيوانى عائدا من الظاهر الى الباطن ليزداد فى جوهره قدر ما تحلل منه وهذه الحالة هى المسماة بالنوم وهى حالة للنفس الناطقة ترجع فيها من استعمال الحواس الظاهرة الى اقتصار فعلها بالحواس الباطنة ولهذه الحال فوآئد يطلع على بعضها علماء الطب وهو ما يتعلق بمصالح البدن من تقوية القوة النفسانية للقوة الطبيعية الهاضمة للغذآء وتقوية الحيوانية على دفع الامراض والاسترواح من الآلام وغير ذلك مما يطول ويعثر على بعضها الباحثون فى امر النفس وكيفية تلقيها الامور الغيبية من عالم القدس وكيفية هوى تلك الامور الى القوى الباطنة من المتخيلة والخيال والحس المشترك والذى نضطر اليه ذكر شطر من فوآئد النوم الواقعة فى القسم الثانى فنقول النفس الانسانية التي هى الانسان بالحقيقة خلقها الله تعالى قابلة بالطبع الى العلوم من الملأ الاعلى لمناسبة جوهرها جوهر الملائكة والجنسية علة الضم وكما ان انضمام بعض الاجسام لبعض انما هو بتلاقى سطوحهما فانضمام الارواح باتحاد العلوم فكل نفس علمت ما علمته الاخرى فقد انضمت اليها وقربت منها حتى لو فرض ان نفسين اتحدتا فى جميع المعارف حصل بينهما الاتحاد بالكلية وقد شهدت الدلائل العقلية والنقلية على ان نفوس الملائكة السماوية منتقشة وعالمة بالكائنات قبل حدوثها وذلك بما علمها الله من العلوم الغائبة عن الانفس البشرية وانما منع النفوس الانسانية التلقي من الملأ الاعلى اشتغالها بهذا العالم فاذا تركت النفس حالة النوم استعمال الحواس الظاهرة ورجعت الى القوى

الباطنة خف عنها بعض اعباء الموانع لانها عند عدم استعمال الحواس الظاهرة مستعملة للحواس الباطنة ويظهر ذلك بادنى تامل بعد معرفة القوى الباطنة فاذا كانت النفس قوية اما فى اصل الفطرة او بالمجاهدة امكنها ان تتفلت من القوى الباطنة الى التوجه نحو الملأ الاعلى فتتلقى فيه من الجهة العليا بعض ما هو عندها مما سيكون فى هذا العالم ثم المعانى المتلقاة هنالك لاتقتدر النفس على تلقيها كما هى بل تكسوها القوة المتخيلة كسوة صورة تناسبها مثلا اذا القى فيه ان سلطانا يصل اليه ويكرمه صورت المتخيلة الاكرام من السلطان بحصوله فى بحر من غير ان يغرق واذا القى البحر اليه حيتانا او لؤلؤا بحسب شرف ما يوصل السلطان اليه فهذا الانسان حالة النوم ما شاهد الا البحر والحيتان واللؤلؤ وهذه صورة ما سيصل اليه حالة الانتباه لكن معنى الاكرام من السلطان ترآى له فى النوم بهذه الصورة ولا يمكن ان يطلع الانسان حالة النوم على شيء من المعانى الا فى صور مناسبة لها لارتباط النفس بالبدن فانها وان كانت متجردة الذات عن علائق الاجسام لكنها متعلقة الميل بها وهذه الصور تابعة لتلك العلاقة وكذلك اذا انذر بآفة تحدث من التحاف كأبة عليه صورته المتخيلة بليل منسدل الذوآئب داجى الاطراف غام الهوآء فيه رعد وبرق وهو تائه فيه لا يعلم قبيله من دبيره من التخبط ثم اذا رجع الانسان الى استعمال الحواس الظاهرة وهى حالة الانتباه واصابه ما يسر به او انذر فى غير تلك الصورة التي رآها فى المنام وكان عالما بالتعبير وهو العبور عن الصور المحلوم بها الى المعانى المتلقاة من عالم الغيب تيقن ان الذى رآه حال اليقظة هو ما رآه حال النوم لكن الصورة التي تصورت بها تلك الواقعة منعته من ادراك حقيقتها حتى وصل اليها حال الانتباه فقد ظهر ان من خاصية النوم انه يرى المعانى فى صورة مناسبة لحالة النوم ولا تنكشف حقيقة تلك المعانى الا حالة الانتباه وهذا اذا لوح من عالم الغيب بالمعنى غير مسند الى شخص معين اما اذا اضيف لمعين فالاكثر ان ينتقل المتخيل منه الى لوازمه وتوابعه وبالجملة الى ما له الى ذلك الشخص من ذلك المعنى مناسبة وقد يتفق لبعض النفوس الضابطة لقوى الخيال انه اذا علم ما يغشاه من انسان بعينه من لطف مونس او عنف موحش ان يضبط تلك الصورة المشخصة والحالة المعينة فى لوح خياله فلا تنمحى الا بانتظار صور لوازمها فيه منتقلا من الشيء الى ما يزاحمه فى الادراك الذهنى هذا بيان حالتى النوم والانتباه بحسب ما يعين على تحصيل المرام من تحقيق الكلام فى قوله عليه السلام الناس نيام (فصل فى حقيقة الموت) اعلم ان للنفس حالتين احداهما تسمى الدنيا اى الحياة الدنيا والثانية الآخرة اى الحياة الآخرة اما الحياة الدنيا فهى كونها مع البدن وارتباطها به واشتغالها بواسطة الارتباط بهذا العالم المحسوس واما الحياة الآخرة فمفارقتها هذا البدن واشتغالها بما يخصها من الصفات الروحانية وقربها اما من اوج

الملائكة اوحضيض الشياطين والموت مفارقة النفس هذا البدن المحسوس وتركها استعماله واتباههما من غفلة الحواس ونشير الى نبذ من احوالها بعد المفارقة وكيفية تأثير الاعمال البدنية فى اكتساب الصفات النفسية بقدرما ينكشف قناع الشبهة عن نفسه المرتابة وذلك بعد تمهيد بيان كمال النفس ونقصها فنقول كمال كل شئ ظهور خاصيته التى امتازبها عن سائر الموجودات وتحقق بها هويته وخروجه من مهواة القوة الصرفة الى عرعرة الفعل التام ونقصانه هو خفاء تلك الخاصية فى وهدة الامكان وغور القوة فبقدرما تظهر تلك الخاصية يطلق عليه اسم الكامل وبحسب ما تستترفيه يخص باسم الناقص مثلا الخاصية التى يمتاز بها الفرس من الموجودات الاخر التى هى الصورة الفرسية ان تكون شديدة العدو صلبة القوآئم معتدلتها فى الطول والقصر مديدة الحس مدركة لاشارات الراكب من ارادات الحضر او التقريب او الهملجة او الكر والفر فاذا ظهرت هذه الخاصيات فى الفرس قيل فرس كامل ثم الاعزاز والاهانة تابعان للكمال والنقصان ومن اللايح الواضح ان خاصية الانسان التى امتازبها عن غيره ان يدرك العلوم الكلية الحقيقية بحيث يرتفع عن بصيرته حجاب الشك ويتيقن حقائق الامور منكشفة الجلابيب عن عرآئها فان الظن لا يغنى من الحق شيأ ويكون كريم الاخلاق اى تكون القوة البهيمية والسبعية وماتركب منهما منقادة لاوامره ونواهيه مذعنة لحوامله وزواجره فتكون فيه القوة العاقلة التى هى حجة الحق على الخلق متسلطة على القوة الهيكلية لا ان تكون القوة العالية العاقلة الباطنة مسخرة للقوى البدنية السفلية فان الانسان اذا كان متقن العلوم صادق الفهوم قادرا على ضبط النفوس الجسمانية كان محفوظا بكماله اللائق به ثم كماله فى العلوم بترجح المعلوم فى جهتى الكمال والنقص وكذا كماله فى الاخلاق يتفاوت بالقرب من خلق الاعتدال ثم كمية كون هذا الكمال سببا للبهجة والابتهاج وكيفية كون هذا النقصان موجبا للكأبة والارتماض منكشفة عند اخوان النظر وارباب الفكر بارحة لدى خلان التجريد واصحاب العبر لكن اقول ليت شعرى كيف يشك عاقل فى التذاذ نفس تطهرت من قاذورات الطبيعة التى تميلها الى الخبيثة السافلة الخسيسة المخرجة لها عن خاص فعلها الذى يقتضى ذاتها وهو ادراك الحقائق الكلية والانخراط فى زمرة الارواح المناسبة لحقيقتها وذلك ثمرة حسن الخلق الذى معناه التبرى عن الحوادث الجسمانية وتزينت بادراك العالم المعنوى وهو العالم الذى فيه حقائق الخلائق وتجلى رب الارباب الذى هو محقق الحقائق الذى يتعالى عن احتواش الزمان واعتوار المكان عليه فتكون النفس ناظرة بعين ذاتها التى هى عين ذاتها التى لا يمكن ان يكون ادراك اكمل منه الى صور الحقائق المجردة عن الغواشى الغريبة التى تمنع ان يكون اجل ادراكا منها باقيا ابدا لا تفترقونه

واما نقصان الانسان فمعلوم لكونه مضاد الكمال وهو الجهل وسوء الخلق فيكون اعمى البصيرة مطيعا للقوى البدنية ولاشك انه اذا فارق البدن وهو على هذه الحال يكون معذبا الان محبوباته كانت منحصرة فى الجسمانيات وقد حيل بينه وبينها بانقطاع العلاقة بينه وبين آلات شهواته ومدركاته المخصوصة به والمعانى المجردة مستورة عنه لعمى بصيرته فيقع الانسان فى ظلمة لانها عبارة عن عدم النور عما يمكن ان يستنير بنور الحق وكانت النفس ممكنا لها ان تستنير بذلك فتطالع حقائق الاشياء مستمدة من النور الازلى اى العلم الالهى وقد اخطأها ذلك ثم الهيئات المحببة للذآئذ البدنية الراسخة فى ذات النفس تدعوها الى طلب مواصلة المحبوب المقصود فتؤذيها غاية الايذآء وهى العقارب والحيات الروحانية وهذا العذاب الروحانى الذى يهتدى اليه العقل وكذا اللذة الروحانية المشار اليها اقوى من اللذة والعذاب الجسمانيين اللذين انبأهما الشارع وينكشف ذلك بادنى تأمل واذا تبين معنى الكمال والنقصان فنقول ان الاحوال اللائقة للانسان حالة مصاحبة البدن من الشرآئط والاسباب لتنعمها باللذآئذ الاخروية اوتعذبها بالامها وبيانه ان النفس لذاتها مهيأة لقبول العلوم الحقيقية عن الملأ الاعلى وانما يحول بينها وبين تلك الاشتغال بمصالح البدن والانهماك فى اللذآئذ الحسية فالنفس اذا كانت قاهرة للقوى البدنية غير غافلة عن تسخيرها لم تقدر القوة الجسمانية على منعها عن عالمها فتكون دآئمة الاستفادة عن جنبة الملكوت وبقدر زيادة علمها تزداد مناسبتها ومشابهتها لذلك العالم وبقدر زيادة المشابهة ترتاح الى الوصول الى الملأ الاعلى فظهر ان الهيئات الانقيادية فى البدن مستلزمة للهيئات الفاعلية فى النفس بالنسبة للبدن وهى الخلق الحسن والهيئة المنفعلية فى النفس لقبول صور الحقائق عن الملكوت مستلزمة لحصول العلوم الحقيقية لها وكذا الهيئة الفاعلية فى قوى البدن اى كونها مسخرة للنفس فى متابعتها لتحصيل الشهوات موجبة للهيئات الانقيادية فى النفس المستلزمة لاعراضها عن العالم العلوى المبقية لها فى جهلها الغريزى المتمكنة فيها محبة الجسمانيات المعذبة لها بعد المفارقة (فصل) لما ظهر لك معنى الانسان والنوم والموت والانتباه حان ان نشرع فى بيان المراد من حديث الناس نيام الخ فنقول قررنا ان مباشرة النفس للاحوال البدنية هى التى تكسب النفس هيئات السعادة والكمال وتكسوها لباس الشقاوة والبوار وان لكل فعل من الحواس تأثيرا فى كل من الهيئتين وان لم يشعر به الانسان حال حياته الجسمانية وينكشف له عند حياته النفسانية فيشاهد عند خلع الجسد ثمرات افعاله من مسعداتها ومشقياتها وصغائرها وكبائرها والى مشاهدة جميع الافعال فى النفس يشير قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الاية وكذا وكفى بنفسك اليوم الاية وكذا ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا

الاية فان نفس الانسان كتاب محفوظ فيه ارواح افعاله وهى الهيئات الحاصلة منها وانما يقرأه الانسان بعد الموت اذ هو حينئذ يتنبه من رقدة الغفلة ويرجع الى احوال ذاته بعد ان كان مستترا باحوال البدن مشغوفا باصلاحها بتربيته وتزيينه وكما ان الانسان النائم يرى صورا وهو غافل عن معناها حتى اذا انتبه من النوم ووقع ذلك المعنى المصور بصور الاحلام علم ما معنى تلك الصور التى رأها فى المنام فكذا الانسان حال الحياة فى الدنيا غافل عما يفعله من البر والاثم وانما حظه من تلك الامور ظواهرها فقط وهو غافل عن احوال ارواح تلك الافعال وهى جعل النفس شقية او سعيدة بانواع السعادات والشقاوات فيظهر للنفس بعد الموت تأثير تلك الافعال فتتصور عباداتها الحالقها صورا حسنة مؤنسة وعصيانها له صورا موحشة قبيحة فيتنعم غاية التنعم بالاولى ويتأذى غاية التأذى بالثانية قال عليه السلام انما هى اعمالكم ترد عليكم وتفاصيل رؤية الافعال الحسنة صورا بهية جميلة ومشاهدة الافعال القبيحة صورا منكرة قبيحة كثيرة جدا فى الكتاب الالهى وكلام صاحب الشريعة انما هى اشارة الى هيئات التبست النفس بها عند اشتغالها بالبدن من الهيئات الملكية والشيطانية فترقيها الاولى الى فضاء السموات وعالم الملكوت ومنازل الارواح الطاهرة فترى هنالك من النعيم الابدى والسرور السرمدى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت وتحط بالثانية الى هاوية الجحيم وهى عالم الشياطين والارواح الناقصة المظلمة المقيدة فى عالم الطبيعة فان تمحضت الاولى فقد فاز صاحبها فوزا عظيما وان تصرفت الثانية خسر خسرانا مبينا فان اجتمعت الهيئتان وكان احدهما هو الغالب فالحكم للغالب فى العاقبة

(فصل) ما ذكرته فى شرح الحديث انما هو على منوال اهل النظر ولارباب المكاشفة بسر التوحيد فهو امر آخر ولنذكر جملا منها لتكون تبصرة لمن قارب مقامهم من اخوان التجريد والمتوقع من اخوان النظر ممن اتفق له مطالعة هذه الفصول ان لا يحتقرها بالانكار فى مبادى الانظار فان عِلْمَ اَنَّ المُخْبِرَ به مُتَدَرِّعٌ بلباس الصِدْقِ صَدَّقَهُ والآفالى صُقْعِ الامكان سَرَّحَهُ واطلقه واما صريح الانكار على ما لم يقم على استحالته برهان فذلك دَيْدَنُ الرَّعَاعِ الحمق من اهل الطغيان

(اعلم) ان لاهل التوحيد السائرين الى حقيقة الحق بعد اجتيازهم عن سراب ظلال الخلق مراتب ودرجات يقصر عن حصر خصرها نطاق النطق وينقطع دون تقرير شطر منها اشأ والتعبير ولا تنكشف العبارة عنها لمن لم يصل الى شئ منها الا خيالا ورسما لقالتها فان لهم فى كل ساعة انكشافا جديدا تصير الحالة التى قبله بالنسبة اليه نوما وهى بالنسبة الى الاولى انتباه والى مثل هذه المعاينات المتجددة يشير المصطفى صلى الله عليه وسلم بقوله انه ليغان على قلبى وانى لاستغفر الله الخ وذلك لان كل نظرة منهم الى موجود ما مثلا يوقف على شئ من التجليات الاحدية من جنبية

الجلال او الجمال ثم يصير ذلك الشئ بعينه مرءآة لتجلى آخر يكون ذلك التجلى الاول كانه صورة مرئية فى النوم ومعناه الحقيقى انما ينكشف فى الصورة الثانية فصار التجلى الاول صورة منبئة للسالك على المعنى الحاصل فى التجلى الثانى ثم للسالك فى كل ساعة حياة وفى الساعة الثانية موت وبيانه ان تعلم ان الحياة عبارة عن الادراك والتحريك فاذا كانت النفس مدركة لعالم الاجسام الظاهرة بالمشاعر الحسية وكان تحريكها نحوه مدركاتها سماها الظاهريون حية لان الادراك والتحريك الذى هو معنى الحياة عندهم منحصر فى الادراك الحسى والتحريك الجسمانى فاذا زال عن النفس هذا النوع من الادراك والتحريك سموها ميتة واما من اطلع على نوع آخر من الادراك والتحريك سوى ما وقف عليه اهل الظاهر وعلم ان النفس بعد ترك البدن مدركة غير ذلك الادراك ومحركة غير ذلك التحريك سماها حية بحياة اخرى هى اشرف وادوم من الحياة الاولى فظهر انا اذا قلنا فلان حى فى هذا العالم فالمراد به انه مدرك لهذا العالم ومتحرك بحركة تختص بهذا العالم واذا قلنا انه مات عن هذا العالم فالمعنى به انه انقطع عن الادراك والتحريك المخصوصين بهذا العالم ثم انه اذا قلنا انه حى فى عالم الاخرة فالمراد ان له ادراكا وتحريكا يناسبان ذلك العالم فظهر من هذا ان للانسان بحسب خفاء كل عالم منه وانقطاع تصرفه عنه وانكشاف عالم آخر عليه وتعلق قدرته به موتا آخر وحياة اخرى وقد قدمنا ان الخائضين بحر التوحيد لهم فى كل ساعة تجلى متجدد يصير التجلى الاول بالنسبة اليه الصورة المرئية فى المنام وهو بالنسبة الى الاول انتباه من ذلك المنام ثم هذا الانتباه انما يحصل له اذا فارق الحالة الاولى وجاوزها وترك ذلك العالم الى عالم آخر وهو المراد بالموت فما لم يمت عن الحياة الاولى لم يتبين عنده معانى الصورة المرئية فيها فهو فى الحالة الاولى نائم فاذا مات عنها انتبه فكل تجلى متقدم سبب لان يستعد الانسان لقبول تجلى متأخر فهكذا ما دام فى السير فقد تحقق فى الموحد على هذا الوجه الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا

(فصل) اول موت وحياة يعرض للموحد الموت عن رؤية افعال المخلوقات والحياة برؤية افعال الله تعالى وهو الفناء عن فعل المخلوق والبقاء بفعل الخالق فيصير كل ما ادركه حالة اثبات الفعل للمخلوقات صورا مرئية فى المنام منكشفة المعانى فى هذه الحياة التى هى انتباه بالنسبة لما قبلها ثم يرى فى هذا العالم العجائب من فهم الاشارات من الكائنات الصادرة عن الحق بواسطة انواع التحريك والتسكين الحاصلين فى اجسام العالم ويكون كل فهم اشارة سببا معد الفهم اشارة ادق والطف حتى لو وقعت ذبابة عليه نبهته اما على تجلى منتظر او على غفلة سبقت منه وكذا ان اكرمه انسان رأه انه تعظيم لله منه لمراعاة تعظيم الحق وبالجملة كان بعض الارواح اذا قرب من بعض وتأكد بينهما المناسبة الروحية يفهم كل منهما عن الاخر معانى خفية

باشارات وفيه اقول

يخبرنى باللحظ اسرار قلبه * فاخبره بالطرف ان قدفهمتها

وتنهى اليه نظرتى ما اريده * فيفهمنى بالجفن ان قد علمتها

فكذا النفوس المستضيئة بانوار الله ادراكات معانى خفية يختصون بفهمها ومن هذا القبيل الحروف المقطعة اوآئل السور ولا يزال الموحد حيا بافعال الحق ميتا عن افعال نفسه وغيره من المخلوقات لكنه يرى المخلوقات اعيانا قائمة وانما افعالهم جارية عليها باجرآء الله فاذا تمرن مدة فى ذلك انكشف له ان اعيان الموجودات افعال الله فيتحقق عنده ان التخليق هو عين المخلوق وان المفعول والفعل شئ واحد فاذا تحقق بهذا المقام بلغ المنتهى فى الحياة بفعل الله واستعد لحياة اشرف منها وتلك ان ينكشف له ان جميع الافعال التى كان يراها هى ظلال الصفات وحقيقتها الصفات فيرى جميع الاشياء لا هو هو ولا هو غيره كما قاله اهل الحق فى الصفات فيصير ما رأه فى الحياة الفعلية صورا مرئية فى المنام فاذا مات عن تلك الحياة اخذ ينكشف معناها شيأ فشيأ عند الانتباه وهو حى بحياة الصفات وقلما يتجاوز عن هذا المقام سالك فانه كالنور بالنسبة الى عين الشمس تحرق سبحات جلاله من يصل اليه ولا يتعداه الا واحد بعد واحد وفى ظهور انكشاف الصفات يتلاشى العقل والفهم وجميع الادراكات والصفات فيتحقق قوله لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل الحديث وفى هذا المقام تستعر نار الشوق غاية الاستعار ارادة لحرق كل الاغيار فان العاشق السالك قطع المخاوف والمهالك وتخاص من ممانعة بوادى الفرقة الى مصاقعة بوادى الوحدة وارادة الحيرة

وابرح ما يكون الشوق يوما * اذا دنت الخيام من الخيام

فيكون السالك فى سيره كالريح العاصف بل البرق الخاطف مقتعدا غارب الشوق حاديا حدآء الذوق يطوى الفراسخ من المهامه الفيح من غير شعور ويقطع البحار الزاخرة وهو ذاهل عن العبور يقول بلسان الشوق لحادى الذوق

كرر على السمع منى ايها الحادى * ذكر المرابع والاطلال والوادى

وغنى باحاديث العذيب فلى * قلب بجرعاء نجد رآيح غادى

منازله الانمحاق فى الوحدانية * ومشاربه الاستغراق فى عين الفردانية * وهضباته قطع مسافات الانسانية * وعقباته استظلام الانوار الروحانية * اذا ابصر قدامه خطف باصره بروق جلال المطلوب * واذا نظر الى نفسه طالع فيها جمال المحبوب * ولا ينظر الى شئ الا ومطلوبه متجلى فيه * ولا يسمع صوتا الا ومحبوبه يناجيه * فلعينيه فى كل نظرة عبرة * وفى كل عبرة عبرة * يسمع من كل ركز رمزا يحدث اهل الظاهر بلغاتهم المألوفة * وخواطره بمكالمة المحبوب مشغولة مشغوفة * هذا اذا غلب صحوه على سكره * وبقى عليه

شئ من عقله وفكره * اما اذا اشتعل نار الاستياق * واتت على العقل والعلم بالاحتراق فترى العاشق المسكين منهدم الاركان * منهد البنيان متخال اللسان * له عينان نضاختان * وبالجملة خلوة الانسان بنفسه عن نفسه * مع التعطل من وهمه وحسه وفكره وحدسه تريه جمالا فى جمال * ووصالا فى وصال فى وصال هذا ثم اذا تهيأ لحياة اشرف منها انكشف له عين الذات وهنا لك اولاية لله الحق وظهر بطريق الحق اليقين معنى كل شئ هالك الا وجهه فاذا وصل الى ذات الذوات احترقت الهوية المجازية فيبقى السالك اولا بلا هو فاذا بلغ منتهى الفناء فى هويته التى كان الانسان بها هو انكشف له ذاته الحقيقية بذاته وعلم انه كان قبل هذا طالبا لذاته وكان قبل ذلك مشغولا باظلال ذاته عن ذاته فيتحقق وصول الذات من الانيات المجازية الى الانية الحقيقية فلا يرى شيأ غير ذاته ويتحقق ان ما ليس بذاته ولا ظل من اظلال ذاته غير موجود قطعا ولا يمكن ان يكون موجودا وهذا الموجود الذى وصل اليه هو الموجود حقا وغيره موجود بوجوده وظل من اظلاله وهذا هو الحياة التى ليس بعدها موت وهو انتباه يتبين فيه جميع معانى المنامات التى قبله وهذا غاية الغايات ونهاية النهايات بلغنا الله وجميع النفوس المشتاقة الى اوكارها الحقيقية التى هى الذات الصرفة فتخلص الى الوحدانية البحتة التى هى ينبوع الابتهاج بل هى عين الابتهاج من شوآئب الكثرة التى هى منبع التضاد والاختلاف انه المبدئ المعيد الحميد المجيد الفعال لما يريد والحمد لله على نعمته والصلاة على النبى محمد وصحابته من آخر شرح قصيدة النفس المعزوة الى ابن سينا للفاضل المناوى شارح الجامع الصغير والكبير رحمه الله تعالى رحمة واسعة امين يا رب العالمين

(مفهوم ذات الموضوع وعنوانه) اعلم انه يجوز صدق الامور المتغايرة بحسب المفهوم على الذات الواحدة فما صدق عليه ج يسمى ذات الموضوع ومفهوم ج يسمى وصف الموضوع وعنوانه لانه يعرف ذات ج الذى هو المحكوم عليه حقيقة به كما يعرف الكتاب بعنوانه والعنوان قد يكون عين الذات كقولنا كل انسان حيوان فان حقيقة الانسان عين ماهية زيد وعمرو وبكر وغيرهم من الافراد وقد يكون جزألها كقولنا كل حيوان حساس فان الحكم فيه ايضا على زيد وعمرو وغيرهما من افراده وحقيقة الحيوان انما هى جزؤها وقد يكون خارجا عنها كقولنا كل ماشى حيوان فان الحكم فيه ايضا على زيد وعمرو وغيرهما من افراده ومفهوم الماشى خارج عن ماهيتها فمحصل مفهوم القضية يرجع الى عقدين عقد الوضع وهو اتصاف ذات الموضوع بوصف الموضوع وعقد الحمل وهو اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول والاول تركيب تقييدى والثانى تركيب خبرى فههنا ثلاثة اشياء ذات الموضوع وصدق وصفه عليه وصدق وصف المحمول عليه اما ذات الموضوع فليس

المراد بها افراد ج مطلقا بل الافراد الشخصية ان كان نوعا او ما يساويه من الفصل والخاصية والافراد الشخصية والنوعية ان كان جنسا او ما يساويه من العرض العام فاذا قلنا كل انسان او كل ناطق او كل ضاحك كذا فالحكم ليس الا على زيد وعمرو وبكر وغيرهم من افرادها الشخصية واذا قلنا كل حيوان او كل ماش كذا فالحكم على زيد وعمرو وغيرهما من اشخاص الحيوان وعلى الطبائع النوعية من الانسان والفرس وغيرهما ومن ههنا تسمعهم يقولون حمل بعض الكليات على بعض انما هو على النوع وافرادها ومن الافاضل من حصر الحكم مطلقا على الافراد الشخصية وهو قريب الى التحقيق لان اتصاف الطبيعة النوعية بالمحمول ليس بالاستقلال بل لاتصاف الشخص من اشخاصها به اذ لا وجود لها الا فى ضمن شخص واما صدق وصف الموضوع على ذاته فبالامكان عند الفارابى حتى ان المراد بج عنده ما امكن ان يصدق عليه ج سوآء كان ثابتا له بالفعل او مسلوبا عنه دآئما بعد ان كان ممكن الثبوت له وبالفعل عند الشيخ اى ما يصدق عليه ج بالفعل سوآء كان ذلك الصدق فى الماضى او الحاضر او المستقبل حتى لا يدخل فيه ما لا يكون دآئما فاذا قلنا كل اسود كذا يتناول الحكم ما امكن ان يكون اسود حتى الروميين مثلا على مذهب الفارابى لامكان اتصافهم بالسواد وعلى مذهب الشيخ لا يتناولهم الحكم لعدم اتصافهم بالسواد فى وقت ما واما صدق وصف المحمول على ذات فقد يكون بالضرورة وبالامكان وبالفعل وبالدوام من شرح الشمسية (الامكان عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم) الامكان الذاتى هو ما لا يكون طرفه المخالف واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير (الامكان الاستعدادى) ويسمى الامكان الوقوعى ايضا وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجبا لا بالذات ولا بالغير بحيث لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال بوجه والاول اعم من الثانى (الامكان الخاص) هو سلب الضرورة عن الطرفين نحو كل انسان كاتب فان الكتابة وعدم الكتابة ليس بضرورى (الامكان العام) هو سلب الضرورة عن احد الطرفين كقولنا كل نار حارة فان الحرارة ضرورية الى النار وعدمها ليس بضرورى والامكان الخاص اعم مطلقا (من التعريفات) للسيد السند قدس سره (قوله والامكان الخاص) اى وان لم يكن الامكان العام عبارة عن سلب الضرورة عن احد الطرفين بل كان عبارة عن ضرورة الطرفين ايجابا وسلبا بناء على ان ضرورة احد الطرفين ايجابا يستلزم سلب نقيضه بالضرورة لكان الخاص اى الامكان الخاص اعم مطلقا من الامكان العام واللازم خلاف ما اجمع عليه بيان الملازمة ان الامكان العام حينئذ يكون مركبا من الضرورتين المختلفتين ايجابا وسلبا مع جواز سلب الضرورة عن نقيضيهما لان صدق السالبة لا يستوجب وجود موضوعها فحينئذ

يتحقق الخاص اى سلب الضرورة عن الطرفين فى كل ما يتحقق الامكان العام اعنى الضرورتين المذكورتين ولا يتحقق العام فيما لا ضرورة فى الطرفين اصلا مع تحقق الامكان الخاص فيه فيكون الخاص اعم مطلقا هكذا يجب ان يعلم هذا المقام فانه من مزالق اقدام الافهام وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق من خط عبد الله افندى الانقصارى رحمه الله تعالى (سؤال) مفهوم ممكن عام جميع موجودات خارجيه وذهنيه يه عارض اولان وجود مطلقك جنسى اولوب شانى صدق ايكن فصل ايله مقيد اولمغله عارض وغير ايله قائم اولورمى (الجواب) مفهوم ممكن عام مفهوماتدن بر مفهومه جنس اولمق ومفهوم وجود مطلق بر جنس تحتنده داخل اولمق وفصلك شانى جنسى تحصيل ايدوب عين نوع ايتمك ايكن عارض ايلمك مفهوم ممكن عامك ضرورى العدم اولان افرادندندر كتبه الفقير ابو السعود (الامكان) هو اعم من الوسع لان الممكن قد يكون مقدورا للبشر وقد لا يكون مقدورا له والوسع راجع الى الفاعل والامكان الى المحل وقد يكونان مترادفين بحسب مقتضى المقام والامكان اما عبارة عن الماهية بحيث تتساوى نسبة الوجود والعدم اليه او عبارة عن نفس التساوى فانه محض اعتبار عقلى وللممكن احوال ثلاث تساوى الطرفين ورجحان العدم بحيث لا يوجب الامتناع ورجحان الوجود بحيث لا يوجب الوجود ويستحيل ان يخرج كل ممكن الى الوجود بحيث لا يبقى من الممكنات شئ فى العدم بل يجوز ان يكون ممكن لا يوجد اصلا ولم تتعلق الارادة بوجوده بدليل (قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) ونظائرها كثيرة وهل يمكن وجود ممكن ليس متحيزا ولا قائما بالمتحيز كما يقوله الفلاسفة فى العقول والنفوس الفلكية والانسانية قالت المعتزلة وكثير من اصحاب الاشاعرة هذا مما لا يدل عليه دليل من عقل ولا نقل فلا يكون ثابتا فى نفسه وحاصله يرجع الى نفى المدلول لانتفاء دليله والاقرب ان يقال وجود ممكن مثل هذا شأنه لا سبيل الى اثباته وسوآء كان ثابتا فى نفس الامر او لم يكن ثابتا (وقال بعضهم) ما المانع من وجود ما ليس متحيزا ولا قائما بالمتحيز ويمتنع اختراعه بحيث ان المتحيز كما انه يمتنع اختراع عرض غير قائم بالمتحيز وما المانع ايضا من جواز قيامه بالمتحيز اذا خلق فى حيثه ويكون قائما بنفسه اذا لم يخلق فى حيث المتحيز وبه ينفصل عن العرض حيث لا تصور لوجوده الا فى حيث المتحيز (والامكان العام) هو سلب الضرورة عن احد الطرفين (والامكان الخاص) هو سلب الضرورة عن الطرفين (والامكان الذاتى) بمعنى التجويز العقلى الذى لا يلزم من فرض وقوعه محال وهذا النوع من الممكن قد لا يكون البتة واقعا كمنارة من ماء وتميز ما بين صبا فى اناء وقد يعد محال الاعادة فتبتنى على امتناعه ادلة بعض المطالب العالية كبرهان الوحدانية المبتنى على التمانع عند وقوع التعدد ولا يكون احتمال

وقوعه فادحا فى كون ادراك نقيضه علما كالجزم بان هذا حجر لايقدح فى كونه علما
لاحتمال انقلابه حيوانا مع اشتراطهم فى العلم عدم احتمال النقيض والخلاء عند
المتكلمين من هذا القبيل (والامكان الذاتى) امر اعتبارى به يعقل الشئ عند انتساب
ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها وبه يستدل
على جواز اعادة المعدوم خلافا للفلاسفة ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف
والقرب والبعد (والامكان الاستعدادى) هو امر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل
الشئ الذى ينسب اليه الامكان لا به وغير لازم وقابل للتفاوت (والممكن الخاص) من
افراده اللاضرورى الوجود واللاضرورى العدم والممتنع من افراده الضرورى العدم
ولا يكون مفهوم الممكن العام جنسا الشئ من الاشياء لتباين المقولات التى هى
الجواهر والاعراض الصادق على جميعها الممكن العام من كليات ابى البقاء الكفوى
(فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) تفصيل ليروا ولذلك قرئ
يره بالضم وقرأ هشام باسكان الهاء ولعل حسنة الكافر وسيئة المجتنب عن الكبائر
تؤثران فى نقص الثواب والعقاب وقيل الاية مشروطة بعدم الاحباط والمغفرة
او من الاولى مخصوصة بالسعداء والثانية بالاشقياء لقوله اشتاتا والذرة النملة
الصغيرة او الهباء (من البيضاوى عليه الرحمة) قوله ولعل حسنة الكافر الخ وقد ورد
فى الاحاديث ما يؤيده كما هو مشهور فى حديث ابى طالب وفى الانتصاف كون
حسنات الكافر لا يثاب عليها ولا ينعم بها صحيح واما تخفيف العذاب بسببها فغير
منكر وقد ورد فى الاحاديث الصحيحة فقد ورد ان حاتما يخفف الله عنه لكرمه لكنه
قيل على المصنف انه نسى ما قدمه فى تفسير قوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل
فجعلناه هباء منثورا وفى تفسير قوله تعالى اولئك الذين ليس لهم فى الاخرة الا النار
وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون وهو المصرح به عن قوله فلا يخفف عنهم
العذاب وبه صرح المصنف ايضا لان اعمال الكفرة محبطة قال فى شرح المقاصد
بالاجماع بخلاف اصحاب الكبائر اذا لم يتوبوا فان الخلاف فى احباط عملهم بين اهل
السنة والمعتزلة معروف قلت يرد عليه ان الكفار مخاطبون بالتكاليف فى المعاملات
والجنايات اتفاقا واختلفوا فى غيرها ولا شك انه لا معنى للخطاب بها الا عقاب تاركها
وثواب فاعلها واقله التخفيف فكيف يدعى الاجماع على الاحباط بالكلية وهو مخالف
لما صرح به فى سبب نزول هذه الاية والذى يلوح للخاطر بعد استكشاف
سرائر الدفاتر ان الكفار يعذبون على الكفر بحسب مراتبه فليس عذاب ابى طالب
كعذاب ابى جهل ولا عذاب المعطلة كعذاب اهل الكتاب كما تقتضيه الحكمة
والعدل الالهى ويعذب على المعاصى غير الكفر ايضا وقد صرح به الامام فى سورة
الفرقان مفصلا عند قوله تعالى يضاعف له العذاب اى عذاب الكفر والمعصية لقوله

تعالى

تعالى زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يفسدون فما يقابل الكفر من العذاب
لا يخفف لانه لا يغفر ان يشرك به اى يكفر به وما فى مقابلة غيره قد يخفف بالحسنات
ومعنى الاحباط المجمع عليه انها لا تنجيهم من العذاب المخلد كاعمال غيرهم وهذا
معنى كونه سرابا وهباء وما فى التبصرة وشرح المشارق وتفسير الثعلبى ان اعمال
الكفرة الحسنة التى لا يشترط فيها الايمان كانجاء الغريق واطفاء الحريق واطعام
ابن السبيل يجزى عليها فى الدنيا ولا يدخر لهم فى الاخرة كالمؤمنين بالاجماع
للتصريح به فى الاحاديث فان عمل فى كفره حسنات ثم اسلم اختلف فيه هل يثاب عليها
فى الاخرة او لا بناء على اشتراط الايمان فى الاعتداد بالاعمال وعدم احباطها هل
هو بمعنى وجود الايمان عند العمل او وجوده ولو بعد لقوله عليه السلام فى الحديث
اسلمت على ما سلف لك من خير غير مسلم ودعوى الاجماع فيه غير صحيحة لان وقوع
جزائهم فى الدنيا دون الاخرة كالمؤمنين لان ما فى الدنيا لكونه السيد العبد المطيع له
وتعهده بلوازمه بخلاف عبده العاصى فلا يلزمه ذلك بمقتضى الفضل والكرم
مذهب لبعضهم وذهب آخرون الى الجزاء بالتخفيف وقال الكرمانى ان التخفيف
واقع لكنه ليس بسبب عملهم بل لامر آخر كشفاعة النبى صلى الله عليه وسلم ورجائه
وقال الزركشى من انواع الشفاعة التخفيف عن ابى لهب لسروره بولادة النبى صلى
الله عليه وسلم واعتاقه لثويبة جاريته حين بشرته بذلك فاحفظه فانك لا تجده فى غير
ذلك الكتاب ولذا ارخينا له عنان البيان وبه سقط ما اورد على المصنف من تناقض
كلاميه فتدبر قوله وقيل الاية مشروطة الخ لما كان الاول جوابا عما قيل انه كيف
يرى كل احد جزاء ذرات الاعمال خيرها وشرها واعمال الكفرة محبطة وسيئات
المؤمنين منها ما يغفر وهذا ينافى الكلية المذكورة دفعه او الاحباط بالنسبة للثواب
والنعيم لا بالنسبة للتخفيف فالمراد برؤية جزاء السيئة ظهور استحقاقه وان لم يقع
وعلى هذا العموم غير مقصود لان فيه مقدرا ترك لظهوره والعلم به من آيات اخر
فالتقدير من يعمل مثقال ذرة شرا يره ان لم يغفر او الموصول الاول عبارة عن السعداء
والثانى عن الاشقياء فلا ينافى ما ذكر ايضا ومرضه لانه خلاف الظاهر لا لما قيل من
انه لا يناسب مذهب اهل الحق لانه لم يصرح بان الاحباط لاصحاب الكبائر
حتى ينافى المذهب الحق لجواز ارادة الكفار بقرينة السياق فتأمل قوله لقوله
اشتاتا الظاهر انه تعليل لكون المراد من الاولى السعداء وبالثانية الاشقياء فان
الاشتات فسر بما يحصله فريق فى الجنة وفريق فى السعير فالظاهر ان يرجع كل فقرة
لفرقة ليطابق المفصل المجمل ولان اعادة من يقتضى التغاير الحقيقى وقيل انه تعليل
لقوله تفصيل من حاشية المولى الشهاب رحمه الله قال الامام فخر الدين الرازى رحمه
الله فى اول تفسير سورة الفلق ما نصه سمعت بعض العارفين انه فسر هاتين السورتين

على وجه عجيب فقال انه سبحانه وتعالى لما شرح امر الالهية فى سورة الاخلاص ذكر هذه السورة عقيبها فى شرح مخلوقاته فقال اولا قل اعوذ برب الفلق وذلك لان ظلمات العدم غير متناهية والحق سبحانه هو الذى فلق تلك الظلمات بنور التكوين والايجاد والابداع فلهذا قال قل اعوذ برب الفلق ثم قال من شر ما خلق والوجه فيه ان عالم الممكنات على قسمين عالم الامر وعالم الخلق على ما قال ألا له الخلق والامر وعالم الامر كله خيرات محضة بريئة عن الشرور والآفات اما عالم الخلق وهو عالم الاجسام والجسمانيات فالشر لا يحصل الا فيه وانما سمى عالم الاجسام والجسمانيات بعالم الخلق لان الخلق هو التقدير والمقدار من لواحق الجسم فلما كان الامر كذلك لاجرم قال قل اعوذ برب الفلق الذى فلق ظلمات بحر العدم بنور الايجاد والابداع من الشرور الواقعة فى عالم الخلق فهو عالم الاجسام والجسمانيات ثم من الظاهر ان الاجسام اما اثيرية واما عنصرية والاجسام الاثيرية خيرة لانها بريئة عن الاختلال والفطور على ما قال تعالى ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور واما العنصريات فهى اما جمادات او نباتات او حيوانات اما الجمادات فهى خالية عن جميع القوى النفسانية والظلمة فيها خالصة والانوار عنها بالكلية زائلة وهى المراد من قوله ومن شر غاسق اذا وقب واما النباتات فالقوة الغاذية النامية هى التى تزيد فى الطول والعرض والعمق معا فهذه هى القوة النباتية كانها تنفث فى العقد وهو المراد من قوله ومن شر النفاثات فى العقد الثلاث واما الحيوانات فالقوى الحيوانية هى الحواس الظاهرة والحواس الباطنة والشهوة والغضب وكلها تمنع الروح الانسانية عن الانصباب الى عالم الغيب والاشتغال بقدس جلال الله تعالى وهو المراد من قوله ومن شر حاسد اذا حسد ثم انه لم يبق من السفليات بعد هذه المراتب سوى النفس الانسانية وهى المستفيدة فلا يكون مستفادا منها فلاجرم قطع هذه السورة وذكر بعدها فى سورة الناس مراتب درجات النفس الانسانية فى الترقى وذلك لانها باصل فطرتها مستعدة لان تنتقش بمعرفة الله ومحبته الا انها تكون فى اول الامر خالية عن المعارف بالكلية ثم انها تحصل فيها فى المرتبة الثانية علوم اولية بديهية يمكن التوصل بها الى استعلام المجهولات الفكرية ثم فى آخر الامر تستخرج تلك المجهولات الفكرية من القوة الى الفعل فقوله تعالى قل اعوذ برب الناس اشارة الى المرتبة الاولى من مراتب النفس الانسانية وهى حالة كونها خالية عن جميع العلوم البديهية والكسبية وذلك لان النفس فى تلك المرتبة تحتاج الى مربى يربيها ويزينها بتلك المعارف البديهية والكسبية ثم فى المرتبة الثانية وهى عند حصول هذه العلوم البديهية تحصل لها ملكة الانتقال منها الى استعلام المجهولات الفكرية وهو المراد

من قوله ملك الناس ثم فى المرتبة الثالثة وهى عند خروج تلك العلوم الفكرية من القوة الى الفعل يحصل الكمال التام للنفس وهو المراد من قوله اله الناس فكان الحق سبحانه سمى نفسه بحسب كل مرتبة من مراتب النفس الانسانية بما يليق بتلك المرتبة ثم قال من شر الوسواس الخناس والمراد منه القوة الوهمية والسبب فى اطلاق اسم الخناس على الوهم ان العقل والوهم قد يتساعدان على تسليم بعض المقدمات ثم اذا آل الامر الى النتيجة فالعقل يساعد على النتيجة والوهم يخنس ويرجع ويمتنع عن تسليم النتيجة فلهذا السبب سمى الوهم بالخناس ثم بين سبحانه وتعالى ان ضرر هذا الخناس عظيم على العقل وانه قلما ينفك احد منه فكانه تعالى بين فى هذه السورة مراتب الارواح البشرية ونبه على عددها ونبه على ما يقع به الامتياز بين العقل والوهم وهناك آخر درجات مراتب الانسانية فلاجرم وقع ختم الكتاب الكريم والفرقان العظيم عليه انتهى ما نقله عن بعض العارفين ومراد الامام به الشيخ الرئيس ابو على بن سينا وقد رايت تفسيره لهاتين السورتين وسورة الاخلاص فى اقل من مقدار كراس وخلاصة ما يتعلق بالسورتين ما ذكره الامام هنا ثم قال فى تفسير سورة الفلق عند تفسير قوله تعالى من شر ما خلق المسئلة الثانية طعن بعض الملاحدة فى قوله قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق من وجوه احدها ان المستعاذ منه هل هو واقع بقضاء الله تعالى وبقدره ام لا فان كان الاول فكيف امر ان يستعيذ بالله منه وذلك لان ما قضى الله به وقدره فهو واقع فكانه تعالى يقول الشئ الذى قضيت بوقوعه فهو لابد واقع فاستعذ بى منه حتى لا اوقعه وان لم يكن بقضائه وقدره فذلك يقدح فى ملك الله وملكوته وثانيها ان المستعاذ منه ان كان معلوم الوقوع فلا دافع له فلا فائدة فى الاستعاذة منه وان كان معلوم اللاوقوع فلا حاجة الى الاستعاذة منه وثالثها ان المستعاذ منه ان كان فيه مصلحة فكيف رغب المكلف فى طلب دفعه ومنعه وان كان فيه مفسدة فكيف خلقه وقدره واعلم ان الجواب عن امثال هذه الشبهات انه لا يسأل عما يفعل وقد تكرر هذا الكلام فى هذا الكتاب انتهى الى هنا من التفسير الكبير (قوله تعالى الذى يوسوس فى صدور الناس معناه ان الخناس وهو القوة المتخيلة انما يوسوس فى الصدور التى هى المطية الاولى للنفس لما ثبت ان المتعلق الاول للنفس الانسانية هو القلب وبواسطته تنبعث القوى الى سائر الاعضاء فتأثير الوسوسة اولا فى الصدر ثم قال تعالى من الجنة والناس الجنة هو الاستتار والناس هو الاستئناس فالامور المستترة هى الحواس الباطنة والمستأنسة هى الحواس الظاهرة هذا هو الذى يبلغ اليه العقل فى هاتين السورتين والله اعلم بحقائق كلامه وغاية اسراره واشاراته من اصل تفسير ابى على بن سينا (الاشتراك) هو اما لفظى او معنوى فاللفظى عبارة عن الذى وضع لمعان متعددة كالعين والمعنوى عبارة عن الذى كان موجودا فى محال متعددة كالحيوان والحاصل

ان المعنوى يكفى فيه الوضع الواحد دون اللفظى لانه يقتضى الاوضاع المتعددة واللفظ المشترك بين معنيين قد يطلق على احدهما ولا نزاع فى صحته وفى كونه بطريق الحقيقة وقد يطلق ويراد به احد المعنيين لا على التعيين بان يراد به فى اطلاق واحد هذا او ذاك وقد اشير فى المفتاح بان ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القرآئن وقد يطلق اطلاقا واحدا ويراد به كل واحد من معنييه بحيث يفيدان كلا منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفى وهذا محل الخلاف وقد يطلق اطلاقا واحدا ويراد به مجموع معنييه من حيث هو المجموع المركب منهما بحيث لا يفيدان كلا منهما مناط الحكم والفرق بينه وبين الثالث كالفرق بين الكل الافرادى والكل المجموعى وهو مشهور يوضحه يصح كل الافراد يرفع هذا الحجر ولا يصح كل فرد وهذا الرابع ليس من محل النزاع فى شئ اذ لا نزاع فى امتناعه حقيقة ولا فى جوازه مجازا ان وجدت علاقة مصححة قال بعض المحققين يجرى العموم فى المشترك المعنوى بلا خلاف ولا يجرى فى اللفظى فان الاشتراك المعنوى بان يكون اللفظ موضوعا لمعنى يشمل ذلك المعنى اشياء مختلفة كاسم الحيوان يتناول الانسان والفرس وغيرهما بالمعنى العام وهو المتحرك بالارادة وكاسم الشئ يتناول البياض والسواد وغيرهما بالمعنى اللونية والاشتراك اللفظى بان يكون اللفظ موضوعا بازآء كل واحد من المعانى الداخلة تحته قصدا كاسم القرء والعين والمشترك فى اصطلاح الفقهاء اللفظ فانه مشترك فيه والمعنى مشترك او الاعيان واما المشترك المعنوى وهو ان يكون المعنى مشتركا فيه فليس باصطلاح الفقهاء ولا يشترط فى ثبوت الاشتراك فى لفظ نقل اهل اللغة انه مشترك بل يشترط نقلهم انه مستعمل فى معنيين او اكثر واذا ثبت ذلك بنقلهم فنحن نسميه مشتركا باصطلاحنا ورجحان بعض وجوه المشترك قد يكون بواسطة التأمل فى صيغته وقد يكون بالتأمل فى سياقه وقد يكون بالتأمل فى غيره واعلم ان الشافعى رحمه الله قال يجوز ان يراد من المشترك كلا معنييه عند التجرد عن القرآئن ولا يحمل عنده على احدهما الا بقرينة ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنييه على ان يكون مرادا ومناطا للحكم واما ارادة كليهما فغير جائز اتفاقا وعند ابى حنيفة رحمه الله لا يستعمل المشترك فى اكثر من معنى واحد لانه اما ان يستعمل فى المجموع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا الثانى اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين ويمنع كون الصلاة فى قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى مشتركة بين الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت عن اهل اللغة بل هى حقيقة فى الدعاء ولان سياق الاية ايجاب اقتدآء المؤمنين بالله وملائكته فى الصلاة على النبى فلابد من اتحاد معنى الصلاة فى الجميع سوآء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقى فهو الدعاء فالمراد ان يدعوذاته بايصال

الخير الى النبى عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فمن قال ان الصلاة من الله الرحمة اراد هذا المعنى لا ان الصلاة وضعت للرحمة واما المجازى فكارادة الخير ونحو ذلك مما يليق بهذا المقام والاشتراك لا يكون الا باللفظة المشتركة والتوهيم يكون بها وبغيرها من تحريف او تبديل والايضاح يكون فى المعانى خاصة وهذا نوع اشتراك اللفظ واشتراك النكرات مقصود بوضع الواضع فى كل مسمى غير معين واشتراك المعارف فى الاعلام اتفاقى غير مقصود بالوضع والاشتراك فى البديع ثلاثة اقسام قسمان منها من العيوب والسرقات وقسم من المحاسن وهو ان يأتى الناظم فى بيته بلفظة مشتركة بين معنيين اشتراكا اصليا او فرعيا فيسبق ذهن السامع الى المعنى الذى لم يرده الناظم فيأتى فى آخر البيت بما يؤكد ان المقصود غير ما توهمه السامع كقوله

شيب المفارق يروى الضرب من دمهم * ذوآئب البيض بيض الهند لا اللمم

فلولا بيض الهند لسبق ذهن السامع الى انه اريد بيض اللمم لقوله شيب المفارق من كليات ابى البقاء الكفوى رحمه الله (قصة رتن الهندى) ذكر فى اوآئل الثلث الاخير من النفحات ان هذا الشيخ يعنى الشيخ رضى الدين على لالا الغزنوى سافر الى الهند وصحب ابا الرضى رتنا واعطاه رتن مشطا زعم انه مشط رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر فى النفحات ايضا ان هذا المشط كان عند علاء الدولة السمنانى كانه وصل اليه من هذا الشيخ وان علاء الدولة لفه فى خرقة ولف الخرقة فى ورقة وكتب على الورقة بخطه هذا المشط من امشاط رسول الله صلى الله عليه وسلم وصل الى هذا الضعيف من صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذه الخرقة وصلت من ابى الرضى رتن الى هذا الضعيف وذكر ايضا ان علاء الدولة كتب بخطه انه يقال ان ذلك كان امانة من الرسول صلى الله عليه وسلم ليصل الى الشيخ رضى الدين انتهى كلام النفحات وفيه نظر وكلام طويل يظهر لمن تتبع كلام صاحب القاموس فى لفظ رتن وفيه رمز يعرفه من يعرفه فخله ان اطقت والسلام (من الكشكول لبهاء الدين العاملى) اقول قال صاحب القاموس فى مادة رتن ورتن محركة ابن كربال بن رتن التبريزى قيل انه ليس بصحابى وانما هو كذاب ظهر بالهند بعد الستمائة فادعى الصحبة وصدق وروى احاديث سمعناها من اصحاب اصحابه انتهى ولعل الرمز فيه ان صاحب القاموس من مصدقيه لما انه سلط صيغة التمريض على النفى لا على الاثبات واثبت له اصحاب اصحاب رواة احاديث وادعى انه سمعها منهم وهذا ما خطر لى من الرمز فتفكر فلعلك تجد رمزا آخر وتفصيل هذه القصة ردا وقبولا فيما بين اهل الحديث مذكور فى موضوعات ابن العراق وفى كلامه اشارة الى ما اشرنا اليه من ان صاحب القاموس مجد الدين الفيروزابادى من جملة من يؤيد صحة هذه الرواية فان اردت التفصيل فعليك

بمراجعة هذا الكتاب (كتبه الفقير محمد راغب الوزير) قال الامام الرازى فى آخر تفسير الفاتحة الشريفة القسم الثانى فى تفسير مجموع هذه السورة وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان عالم الدنيا عالم الكدورة وعالم الآخرة عالم الصفاء فالآخرة بالنسبة الى الدنيا كالاصل بالنسبة الى الفرع وكالجسم بالنسبة الى الظل وكل ما فى الدنيا فلابد له فى الآخرة من اصل والا لكان كالسراب الباطل والخيال العاطل وكل ما فى الآخرة فلابد له فى الدنيا من مثال والا لكان كشجر بلا ثمر ومدلول بلا دليل فعالم الروحانيات عالم الاضواء والانوار والبهجة والسرور واللذة والحبور ولاشك ان الروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان ولابد ان يكون فيها واحد هو اشرفها واعلاها واكملها وابهاها ويكون ما سواه فى طاعته وتحت امره ونهيه كما قال تعالى ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم امين وايضا فلابد فى الدنيا من شخص واحد هو اشرف اشخاص هذا العالم واعلاها وابهاها ويكون كل ما سواه فى هذا العالم تحت طاعته وامره فالمطاع الاول هو المطاع فى عالم الروحانيات والمطاع الثانى هو المطاع فى عالم الجسمانيات كالظل ولما ذكرنا ان عالم الجسمانيات كالظل لعالم الروحانيات وكالاثر وجب ان يكون بين هذين المطاعين مقابلة ومقارنة ومجانسة فالمطاع فى عالم الارواح هو المصدر والمطاع فى عالم الاجسام هو المظهر والمصدر هو الرسول الملكى والمظهر هو الرسول البشرى وبهما يتم امر السعادات فى الدنيا والآخرة واذا عرفت هذا فنقول كمال حال الرسول البشرى انما يظهر فى الدعوة الى الله تعالى وهذه الدعوة انما تتم بامور سبعة ذكرها الله تعالى فى خاتمة سورة البقرة وهى قوله والمؤمنون كل آمن بالله الاية ويندرج فى احكام الرسول قوله لانفرق بين احد من رسله فهذه الاربعة متعلقة بمعرفة المبدأ وهى معرفة الربوبية ثم ذكر بعدها ما يتعلق بمعرفة العبودية وهو مبنى على امرين احدهما المبدأ والثانى الكمال فالمبدأ هو قوله وقالوا سمعنا واطعنا لان هذا المعنى لابد منه لمن يريد الذهاب الى الله تعالى واما الكمال فهو التوكل على الله تعالى والالتجاء اليه بالكلية وهو قوله غفرانك ربنا وهو قطع النظر عن الاعمال البشرية والطاعات الانسانية الى الالتجاء بالكلية الى الله وطلب الرحمة منه ثم اذا تمت معرفة الربوبية بسبب معرفة الاصول الاربعة المذكورة وتمت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الاصلين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب الى حضرة الملك الوهاب والاستعداد للذهاب الى المعاد وهو المراد من قوله واليك المصير ويظهر من هذا ان المراتب ثلاث المبدأ والوسط والغاية (اما المبدأ فانما تكمل معرفته بمعرفة امور اربعة وهى معرفة الله والملائكة والرسل والكتب (واما الوسط فانما تكمل معرفته بمعرفة امرين سمعنا واطعنا وهو نصيب عالم الاجساد وغفرانك ربنا وهو نصيب عالم الارواح واما الغاية فهى انما تتم بامر

واحد وهو قوله واليك المصير فابتداء الامر اربعة وفى الوسط صار اثنين وفى النهاية صار واحدا ولما ثبتت هذه المراتب السبع فى المعرفة تفرع عنها سبع مراتب فى الدعاء والتضرع فاولها قوله لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا وضد النسيان هو الذكر كما قال تعالى يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وقوله واذكر ربك اذا نسيت وهذا الذكر انما يحصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم وثانيها قوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ورفع الاصرار والاضرار والثقل يوجب الحمد وذلك انما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين وثالثها قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وذلك اشارة الى كمال رحمته وذلك قوله الرحمن الرحيم ورابعها قوله واعف عنا لانك انت المالك للقضاء والحكومة فى يوم الدين وهو قوله ملك يوم الدين وخامسها قوله تعالى واغفر لنا لانا فى الدنيا عبدناك واستعنابك فى كل المهمات وهو قوله اياك نعبد واياك نستعين وسادسها قوله تعالى وارحمنا لانا طلبنا الهداية منك وهو قوله اهدنا الصراط المستقيم وسابعها قوله انت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهذه المراتب السبع المذكورة فى آخر سورة البقرة ذكرها محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فى عالم الروحانيات عند صعوده الى المعراج فلما نزل من المعراج فاض اثر المصدر على المظهر فوقع التعبير عنها بسورة الفاتحة فمن قرأها فى صلاته صعدت هذه الانوار من المظهر الى المصدر كما نزلت هذه الانوار فى عهده صلى الله عليه وسلم من المصدر الى المظهر فلهذا السبب قال عليه السلام الصلاة معراج المؤمن (المسئلة الثانية فى مداخل الشيطان) اعلم ان المداخل التى يأتى الشيطان من قبلها فى الاصل ثلاثة الشهوة والغضب والهوى فالشهوة بهيمية والغضب سبعية والهوى شيطانية فالشهوة آفة لكن الغضب اعظم منها فقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء المراد آثار الشهوة وقوله والمنكر المراد منه آثار الغضب وقوله والبغى المراد منه آثار الهوى فبالشهوة يصير الانسان ظالما لنفسه وبالغضب يصير ظالما لغيره وبالهوى يتعدى ظلمه الى حضرة جلال الله تعالى ولهذا قال عليه السلام الظلم ثلاثة فظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم عسى الله ان يتركه فالظلم الذى لا يغفر هو الشرك بالله والظلم الذى لا يترك هو ظلم العباد بعضهم بعضا والظلم الذى عسى الله ان يتركه هو ظلم الانسان لنفسه فمنشأ الظلم الذى لا يغفر هو الهوى ومنشأ الظلم الذى لا يترك هو الغضب ومنشأ الظلم الذى عسى الله ان يتركه هو الشهوة ثم لها نتائج فالحرص والبخل نتيجة الشهوة والعجب والكبر نتيجة الغضب والكفر والبدعة نتيجة الهوى فاذا اجتمعت هذه الستة فى بنى آدم تولد منها سابع وهو الحسد وهو نهاية الاخلاق الذميمة كما ان الشيطان هو النهاية فى الاشخاص المذمومة ولهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الانسانية بالحسد وهو قوله ومن شر

حاسداذاحسد كماختم مجامع الخبائث الشيطانية بالوسوسة وهوقوله يوسوس فى صدور الناس الاية فليس فى بنى آدم اشر من الحسد كما انه ليس فى الشيطان اشر من الوسوسة بل قيل الحاسد اشر من ابليس لان ابليس روى انه اتى باب فرعون فقرع الباب فقال فرعون من هذا فقال ابليس لو كنت الها لما جهلت فلما دخل قال فرعون اتعرف فى الارض اشر منى ومنك قال نعم الحاسد وبالحسد وقعت فى هذه المحنة واذا عرفت هذه فنقول اصول الاخلاق القبيحة هى تلك الثلاثة والاولاد والنتايج هى هذه السبعة المذكورة فانزل الله سورة الفاتحة وهى سبع آيات تحسم هذه الافات السبع وايضا اصل سورة الفاتحة هو التسمية وفيها الاسماء الثلاثة وهى فى مقابلة تلك الاخلاق الاصلية الفاسدة فالاسماء الثلاثة الاصلية فى مقابلة الاخلاق الثلاثة الاصلية والآيات السبع التى هى الفاتحة فى مقابلة الاخلاق السبعة ثم ان جملة القرءآن كالنتايج والشعب من الفاتحة وكذا جميع الاخلاق الذميمة كالنتايج والشعب من تلك السبعة فلاجرم القرءآن كله كالعلاج لجميع الاخلاق الذميمة اما بيان الامهات الثلاث فنقول ان من عرف الله وعرف انه لا اله الا الله تباعد عنه الشيطان والهوى لان الهوى اله سوى الله يعبد بدليل قوله تعالى افرأيت من اتخذ الهه هواه وقال تعالى لموسى عليه السلام ياموسى خالف هواك فانى ماخلقت خلقا نازعنى فى ملكى الا الهوى ومن عرف انه رحمن لم يغضب لان منشأ الغضب طلب الولاية والولاية للرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن ومن عرف انه رحيم يجب ان يتشبه به فى كونه رحيما واذا صار رحيما لم يظلم نفسه ولم يلطخها بالافعال البهيمية واما الاولاد السبعة فهى فى مقابلة الآيات السبع وقبل ان نخوض فى بيان تلك المعارضة نذكر دقيقة اخرى وهى انه تعالى ذكر تلك الاسماء الثلاثة فى التسمية وفى نفس السورة وذكر معها اسمين آخرين وهما الرب والمالك فالرب قريب من الرحيم لقوله تعالى سلام قولا من رب رحيم والمالك قريب من الرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن فحصلت من هذه الاسماء الثلاثة الرب الملك الاله فلهذا السبب ختم الله آخر سور القرءآن عليها والتقرير كانه قيل ان اتاك الشيطان من قبل الشهوة فقل اعوذ برب الناس وان اتاك من قبل الغضب فقل ملك الناس وان اتاك من قبل الهوى فقل اله الناس ونرجع الى بيان معارضة تلك السبعة فنقول من قال الحمد لله فقد شكر الله واكتفى بالحاصل فزالت شهوته ومن عرف انه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجد وبخله فيما وجد فاندفع عنه آفة الشهوة وولديها بهذه الاية ومن عرف انه مالك يوم الدين بعد ان عرف انه الرحمن الرحيم زال غضبه ومن قال اياك نعبد واياك نستعين زال كبره بالاول وعجبه بالثانى فاندفعت عنه آفة الغضب بولديه واذا قال اهدنا الصراط المستقيم اندفع عنه

شيطان

شيطان الهوى واذا قال صراط الذين انعمت عليهم زال عنه كفره وشبهته واذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته فثبت ان هذه الايات السبع دافعة لتلك الاخلاق القبيحة السبعة (المسئلة الثالثة فى تقرير ان سورة الفاتحة جامعة لكل مايحتاج الانسان اليه فى معرفة المبدأ والوسط والمعاد) اعلم ان قوله الحمد لله اشارة الى اثبات الصانع المختار وتقريره ان المعتمد فى اثبات الصانع فى القرءآن هو الاستدلال بخلقة الانسان على ذلك الاترى ان ابراهيم عليه السلام قال ربى الذى يحيى ويميت وقال فى موضع آخر الذى خلقنى فهو يهدين وقال موسى عليه السلام ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى وقال فى موضع آخر ربكم ورب آبائكم الاولين وقال تعالى فى اول البقرة ياايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وقال فى اول ما انزله على محمد صلى الله عليه وسلم اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الانسان من علق فهذه الآيات الست تدل على انه تعالى استدل بخلق الانسان على وجود الصانع واذا تأملت فى القرءآن وجدت هذا النوع من الاستدلال فيه كثيرا جدا واعلم ان هذا الدليل كما انه فى نفسه هو دليل فكذلك هو فى نفسه انعام عظيم فهذه الحالة من حيث انها تعرف العبد وجود الاله دليل ومن حيث انها نفع عظيم وصل من الله الى العبد انعام فلاجرم هو دليل من وجه والانعام متى وقع بقصد الفاعل الى ايقاعه انعاما كان يستحق الحمد وحدوث بدن الانسان ايضا كذلك وذلك ان تولد الاعضاء المختلفة الطبائع والصور والاشكال من النطفة المتشابهة الاجزاء لا يمكن الا اذا قصد الخالق ايجاد تلك الاعضاء على تلك الصور والطبائع فحدوث هذه الاعضاء يدل على وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على كل المقدورات قصد بحكم رحمته واحسانه خلق هذه الاعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لمنافعنا ومتى كان الامر كذلك كان مستحقا للحمد والثناء فقوله الحمد لله رب العالمين يدل على وجود الصانع وعلى علمه وقدرته ورحمته وكمال حكمته وعلى كونه مستحقا للحمد والثناء والتعظيم وكان قوله الحمد لله دالا على جملة هذه المعانى واما قوله رب العالمين فهو يدل على ان ذلك الاله واحد وان كل العالمين ملكه وملكه وليس فى العالم مالك سواه ولا معبود غيره واما قوله الرحمن الرحيم فيدل على ان الاله الواحد الذى لا اله سواه موصوف بكمال الرحمة والكرم والفضل والاحسان قبل الموت وبعد الموت واما قوله مالك يوم الدين فيدل على ان من لوازم حكمته ورحمته ان يحصل بعد هذا اليوم يوم آخر يظهر فيه تميز المحسن عن المسئ ويظهر فيه الانتصاف للمظلومين من الظالمين ولو لم يحصل هذا البعث لقدح ذلك فى كونه رحمانا رحيما اذا عرفت هذا ظهر ان قوله الحمد لله يدل على وجود الصانع المختار وقوله رب العالمين على وحدانيته وقوله الرحمن الرحيم يدل

على رحمته فى الدنيا والآخرة وقوله مالك يوم الدين يدل على كمال حكمته ورحمته بسبب خلق الدار الآخرة والى ههنا تم ما يحتاج اليه فى معرفة الربوبية اما قوله اياك نعبد الى آخر السورة فهو اشارة الى الامور التى لابد من معرفتها فى تقرير العبودية وهى محصورة فى نوعين الاعمال التى يأتى بها العبد والاثار المتفرعة على تلك الاعمال اما الاعمال التى يأتى بها العبد فلها ركنان احدهما اتيانه بالعبادة واليه الاشارة بقوله اياك نعبد والثانى علمه بانه لا يمكنه الاتيان بها الا باعانة الله تعالى واليه الاشارة بقوله واياك نستعين وههنا ينفتح البحر الواسع فى الجبر والقدر واما الاثار المتفرعة على تلك الاعمال فهى حصول الهداية والانكشاف والتجلى واليه الاشارة بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم ان اهل العالم ثلاث طوائف الطائفة الاولى الكاملون المحقون المخلصون وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به واليه الاشارة بقوله انعمت عليهم والطائفة الثانية الذين اخلوا بالاعمال الصالحة وهم الفسقة المؤمنون واليهم الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم والطائفة الثالثة الذين اخلوا بالاعتقادات الصحيحة وهم اهل البدع والكفر واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين اذا عرفت هذا فنقول استكمال النفس الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين احدهما ان يحاول تحصيلها بالفكر والنظر والاستدلال الثانى ان تصل اليه محصولات المتقدمين فيستكمل نفسه فقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى القسم الاول وقوله صراط الذين انعمت عليهم اشارة الى القسم الثانى ثم فى هذا القسم طلب ان يكون اقتداره بانوار عقول الطائفة المحقة الذين جمعوا بين العقائد الصحيحة والاعمال الصائبة وتبرأ من ان يكون اقتداؤه بالطائفة الذين اخلوا بالاعمال الصالحة وهم المغضوب عليهم وبالطائفة الذين اخلوا بالعقائد الصحيحة وهم الضالون وهذا آخر السورة وعند الوقوف على ما لخصناه يظهر ان هذه السورة جامعة لجميع المقامات المعتبرة فى معرفة الربوبية ومعرفة العبودية انتهى رحمه الله (ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا) قيل فى تكرمة ابن آدم كرمه الله بالعقل والنطق والتميز والخط والصورة الحسنة والقامة المعتدلة وتدبير امر المعاش والمعاد وقيل بتسليطهم على ما فى الارض وتسخيره لهم وقيل كل شئ يأكل بفيه الا ابن آدم وعن الرشيد انه احضر طعاما فدعا بالملاعق وعنده ابو يوسف فقال له جاء فى تفسير جدك ابن عباس قوله تعالى ولقد كرمنا بنى آدم جعلنا لهم اصابع يأكلون بها فاحضرت الملاعق فردها واكل باصابعه على كثير ممن خلقنا هو ما سوى الملائكة عليهم السلام وحسب بنى آدم تفضيلا ان ترفع عليهم الملائكة وهم هم ومنزلتهم عند الله منزلتهم والعجب من المجبرة كيف عكسوا فى كل شئ وكابروا حتى جسرتهم عادة المكابرة على العضيهة التى

هى تفضيل الانسان على الملك وذلك بعد ما سمعوا تفخيم الله امرهم وتكثيره مع تعظيم ذكرهم وعلموا اين اسكنهم وانى قربهم وكيف نزلهم من انبيائه منزلة انبيائه من اممهم ثم جرهم فرط التعصب عليهم الى ان لفقوا اقوالا واخبارا منها قالت الملائكة ربنا انك اعطيت بنى آدم الدنيا يأكلون منها ويتمتعون ولم تعطنا ذلك فاعطناه فى الآخرة فقال وعزتى وجلالى لا اجعل ذرية من خلقت بيدى كمن قلت له كن فكان وروى عن ابى هريرة انه قال المؤمن اكرم على الله من الملائكة الذين عنده ومن ارتكابهم انهم فسروا كثيرا بمعنى جميع فى هذه الاية وخذلوا حتى سلبوا الذوق فلم يحسوا ببشاعة قولهم وفضلناهم على جميع ممن خلقنا اى بجماعة ممن خلقنا على ان معنى قولهم على جميع ممن خلقنا اشجى لحلوقهم واقذى لعيونهم ولكنهم لا يشعرون فانظر الى تمحلهم وتشبثهم بالتأويلات البعيدة فى عداوة الملأ الاعلى كان جبريل عليه السلام غاظهم حين اهلك مدائن قوم لوط فتلك الحيمة لا تنحل عن قلوبهم (من الكشاف تجاوز الله عن مؤلفه حيث تجاوز حد الانصاف) وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا بالغلبة والاستيلاء او بالشرف والكرامة والمستثنى جنس الملائكة او الخواص منهم ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس عدم تفضيل بعض افراده والمسئلة موضع نظر وقد اول الكثير بالكل وفيه تعسف (من انوار التنزيل للبيضاوى رحمه الله) قوله والمستثنى جنس الملائكة عليهم السلام الخ المراد بالاستثناء معناه اللغوى وهو الاخراج بما يقتضيه مفهوم تخصيص الكثير بالذكر فانه يقتضى ان غيرهم لم يفضل عليه والا لم يكن للتخصيص وجه والمراد بالملائكة ههنا اما جنسهم او الخواص منهم على المذهبين المذكورين فى الاصول اذ لم يذهب احد الى انهم الجن او غيرهم قوله ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس الخ جواب لسؤال واعتراض على الزمخشرى كغيره ممن قال ان ظاهر الآية يدل على تفضيل الملك على البشر وهو مخالف للمشهور من مذهب اهل السنة فدفعه بان تفضيل جنس على جنس آخر لا يقتضى تفضيل كل فرد منه على كل فرد من الآخر فالمراد بالجنس فى كلامه الاستغراق اى اللازم من النظم عدم تفضيل جنس البشر بمعنى كل فرد فرد منه على جنس الملك اذ بنوا آدم عام وليست اضافته للعهد فكذا ضميره او على الخواص منهم فلا ينافى ذلك تفضيل بعض افراد البشر على كل الملك او على بعضه على المذهبين فى المسئلة ثم المسئلة مختلف فيها بين اهل السنة فمنهم من ذهب الى تفضيل الملائكة عليهم الصلاة والسلام مطلقا ونقل عن ابن عباس رضى الله عنهما واختاره الزجاج ومنهم من فضل فقال الرسل من البشر افضل مطلقا ثم الرسل من الملائكة على من سواهم من البشر والملائكة ثم عموم الملائكة على عموم البشر وعليه اكثر الحنفية والاشعرية ومنهم من عمم تفضيل

الكمل من نوع الانسان نبيا كان اووليا ومنهم من فضل الكروبيين من الملائكة مطلقا ثم الرسل من البشر ثم الكمل منهم ثم عموم البشر على عموم الملائكة واليه ذهب الرازى والغزالى قوله والمسئلة موضع نظر مراده ماذكر فى الكشف من ان هذه المسئلة لاتستند الى دليل قطعى ولايخلو دليل من ادلتها عن الطعن ولذا لم يضلل احد من اصحاب الاقوال فيها ولم ينسب الى بدعة لعدم اخلاله بتعظيم الفريقين قوله وقد اول الكثير بالكل كما ان القليل يكون بمعنى المعدوم وفيه تعسف لانه لم يرد فى القرءآن ولا فى كلام الفصحاء بهذا المعنى وعلى تسليمه لافائدة لذكره حينئذ كذا قيل لكن المصنف رحمه الله تبع فى هذا الزمخشرى مع انه قيل انه فسر الاكثر فى قوله تعالى وما يتبع اكثرهم الاظنا بالجميع فكأنه اراد انه تعسف هنا لان من التبعيضية تنادى على خلافه وكونها بيانية خلاف الظاهر واذا كان التفضيل فى الغلبة والاستيلاء لايكون دليلا على المدعى لان التفضيل المختلف فيه كونهم اقرب منزلة عند الله واكثر ثوابا (من حاشية المولى الشهاب الخفاجى) وتفصيل هذه المسئلة بادلتها واجوبتها واسئلتها فى التفسير الكبير للامام الرازى فى سورة البقرة عند قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا الخ فان اردت ذلك فراجعه (الدليل) هو المرشد الى المطلوب ويذكر ويراد به الدال ومنه يادليل المتحيرين اى هاديهم الى ماتزول به حيرتهم ويذكر ويراد به العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول ومنه سمى الدخان دليلا على النار ثم اسم الدليل يقع على كل مايعرف به المدلول حسيا كان اوشرعيا قطعيا كان اوغير قطعى حتى سمى الحس والعقل والنص والقياس وخبر الواحد وظواهر النصوص كلها ادلة والدلالة كون الشئ بحيث يفيد الغير علما اذا لم يكن فى الغير مانع كمزاحمة الوهم والغفلة بسبب الشواغل الجسمانية والدلالة اعم من الارشاد والهداية والايصال بالفعل معتبر فى الارشاد لغة دون الدلالة والدلالة تتضمن الاطلاع ولهذا عومل معاملته حيث يتعدى بعلى ولم يعامل فى الهداية التى بمعناها ذلك بل عومل معها معاملة سائر مضاهيها وما كان للانسان اختيار فى معنى الدلالة فهو بفتح الدال وما لم يكن له اختيار فى ذلك فبكسرها مثلا اذا قلت دلالة الخبر لزيد فهو بالفتح اى له اختيار فى ذلك واذا كسرتها فمعناه حينئذ صار الخبر سجية لزيد فيصدر منه كيف ما كان والاستدلال هو تقرير ثبوت الاثر لاثبات المؤثر والتعليل هو تقرير ثبوت المؤثر لاثبات الاثر والاستدلال فى عرف اهل العلم تقرير الدليل لاثبات المدلول سواء كان ذلك من الاثر الى المؤثر اوبالعكس اومن احد الاثرين الى الاخر والتعريف المشهور للدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول ولايخفى ان الدليل والمدلول متضايفان كالاب والابن فيكونان متساويين فى المعرفة والجهالة فلا يجوز اخذ احدهما فى تعريف الاخر لان المعرف ينبغى ان يكون اجلى والتعريف

الحسن الجامع انه هو الذى يلزم من العلم به اوالظن به العلم اوالظن بتحقق شئ آخر واوههنا للتبيين اى كل واحد دليل كما يقال الانسان اما عالم اوجاهل لا للتشكيك والتعريف بانه هو الذى يلزم من العلم به العلم بتحقق شئ آخر هو تعريف الدليل القطعى لامطلق الدليل الذى هو اعم من ان يكون قطعيا اوظنيا والدليل عند الاصولى هو ما يمكن التوصل به بصحيح النظر الى مطلوب خبرى وعند الميزانى هو المقدمات المخصوصة نحو العالم متغير وكل متغير فهو حادث ثم الدليل اما عقلى محض كما فى العلوم العقلية اومركب من العقلى والنقلى لان النقلى المحض لايفيد اذلابد من صدق القائل وذلك لايعلم الا بالعقل والا لدار اوتسلسل ودلائل الشرع خمسة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والعقليات المحضة كالتلازم والتنافى والدوران والثلاثة الاول نقلية والباقيان عقليان والدليل القطعى قد يكون عقليا وقد يكون نقليا كالمتواتر وقول النبى مشافهة من النقليات مما ينقل مشافهة والاجماع والدليل المرجح ان كان قطعيا كان تفسيرا وان كان ظنيا كان تأويلا والدليل ان كان مركبا من القطعيات كان تحقق المدلول ايضا قطعيا ويسمى برهانا وان كان مركبا من الظنيات او اليقينيات والظنيات كان ثبوت المدلول ظنيا لان ثبوت المدلول فرع ثبوت الدليل والفرع لايكون اقوى من الاصل ويسمى دليلا اقناعيا وامارة ولايخلو الدليل من ان يكون على طريق الانتقال من الكلى الى الكلى فيسمى برهانا اومن الكلى الى البعض فيسمى استقراء اومن البعض الى البعض يسمى تمثيلا واسم الدليل يقع على كل مايعرف به المدلول والحجة مستعملة فى جميع ماذكر والبرهان نظير الحجة وان كان المطلوب تصورا يسمى طريقة معرفا وان كان تصديقا يسمى طريقة دليلا والدليل يشمل القطعى والظنى وقد يخص بالقطعى ويسمى الظنى امارة وقد يخص بما يكون الاستدلال فيه من المعلول الى العلة ويسمى هذا برهانا انيا وعكسه يسمى برهانا لميا وهو اولى واقيد ثم الدليل السمعى فى العرف هو الدليل اللفظى المسموع وفى عرف الفقهاء هو الدليل الشرعى فالادلة السمعية اربعة قطعى الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة فيثبت بها الفرض والحرام القطعى بلا خلاف وقطعى الثبوت ظنى الدلالة كالايات المؤولة وظنى الثبوت قطعى الدلالة كاخبار الاحاد التى مفهوماتها قطعية فيثبت بكل منها الفرض الظنى والواجب وكراهة التحريم والحرام على الخلاف وظنى الثبوت والدلالة كاخبار آحاد مفهومها ظنى فيثبت بها السنة والاستحباب وكراهة التنزيه والتحريم على خلاف وللدليل القطعى معنيان احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كمحكم الكتاب ومتواتر السنة والاجماع وبه يثبت الفرض القطعى ويقال له الواجب وثانيهما ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل هو تعدد الوضع كالقياس والظاهر والمشهور ويسمى بالظنى اللازم العمل

في اعتقاد المجتهد وهو نوعان ما يبطل بتركه العمل وهو دون القطعي ويسمى
بالفرض الظني كمقدار المسح وما يفسد به وهو دون الفرض فوق السنة ويسمى بالواجب
والفرض العملي كدعاء الوتر واختلف العقلاء في ان التمسك بالدلائل النقلية هل يفيد
اليقين ام لا فقال قوم لا يفيد اليقين البتة لاحتمال النقليات للنقل والمجاز والاشتراك
والحذف والاضمار والتخصيص والنسخ وخطأ الرواة في نقل معاني المفردات
والتصريف والاعراب والتقديم والتأخير وكل واحدة منها ظنية فما توقف عليها
فهو ظني بخلاف العقليات نعم ربما اقترنت بالدلائل النقلية امور يعرف وجودها
بالاخبار المواترة فتلك الامور تنفي هذه الاحتمالات فحينئذ تفيد اليقين فالكلام على
الاطلاق ليس بصحيح ولا يثبت بالدليل النقلي ما يتوقف عليه كوجود الصانع وعلمه
وقدرته ونبوة الرسول حذرا الدور كما لا يثبت بالدليل العقلي ما لا يمتنع اثباته ونفيه عقلا
كاكثر التكليفات ومقادير الثواب والعقاب واحوال الجنة والنار وما عدا هذين
القسمين كوحدانية الصانع وحدوث العالم يثبت بهما واذا تعارض العقلي والنقلي
يؤول النقلي ولو رجح النقل وقدح في العقل يلزم القدح فيما يتوقف على العقل وهو
النقل فيلزم القدح في النقل ويكتفي في المقام الخطابي بالظن ويقنع بظن انه افاده
واما المقام الاستدلالي فهو ما يطلب فيه ما افاده المخاطب سواء كان المقام مما يمكن
ان يقام عليه البرهان او يكون من الظنون والدليل الذي يكون دليلا على اثبات
المطلوب ومع ذلك يكون دافعا للدليل الذي عليه تعويل الخصم هو النهاية
في الحسن والكمال وليس كذلك الدليل الذي يكون مثبتا للحكم الا انه لا يكون دافعا
لمعارضة الخصم (الى هنا ملخصا من تعريفات ابي البقاء الكفوي عليه الرحمة) قوله
تعالى وننزل من القرءآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا
واذا انعمنا على الانسان اعرض ونأى بجانبه واذا مسه الشر كان يؤسا قل كل يعمل
على شاكلته فربكم اعلم بمن اهدى سبيلا اعلم انه تعالى لما اطنب في شرح الالهيات
والنبوات والحشر والبعث واثبات القضاء والقدر ثم اتبعه بالامر بالصلاة ونبه على
ما فيها من الاسرار وانما ذكر كل ذلك في القرءآن اتبعه ببيان كون القرءآن شفاء ورحمة
فقال وننزل من القرءآن ما هو شفاء ورحمة ولفظة من ههنا ليست للتبعيض بل هي
للجنس كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان والمعنى وننزل من هذا الجنس
الذي هو قرءآن ما هو شفاء فجميع القرءآن شفاء للمؤمنين واعلم ان القرءآن شفاء من
الامراض الروحانية وشفاء ايضا من الامراض الجسمانية اما كونه شفاء من
الامراض الروحانية فظاهر وذلك لان المرض الروحاني نوعان الاعتقادات الباطلة
والاخلاق المذمومة اما الاعتقادات الباطلة فاشدها فسادا ما كانت في الالهيات
والنبوات والمعاد والقدر والقضاء والقرءآن كتاب مشتمل على دلائل المذهب الحق

في هذه

في هذه المطالب وابطال المذاهب الباطلة فيها ولما كان اقوى الامراض الروحانية
هو الخطأ في هذه المطالب والقرءآن مشتمل على الدلائل الكاشفة عما في هذه المذاهب
العاطلة من العيوب الباطلة لاجرم كان القرءآن شفاء من هذا النوع من المرض
الروحاني واما الاخلاق المذمومة فالقرءآن مشتمل على تفصيلها وتعريف ما فيها من
المفاسد والارشاد الى الاخلاق الفاضلة والاعمال المحمودة فكان القرءآن شفاء من
هذا النوع من المرض فثبت ان القرءآن شفاء من جميع الامراض الروحانية واما كونه
شفاء من الامراض الجسمانية فلأن التبرك بقراءته يدفع كثيرا من الامراض
ولما اعترف الجمهور من الفلاسفة واصحاب الطلسمات بان لقراءة الرقى المجهولة
والعزائم التي لا يفهم منها شيء آثارا عظيمة في تحصيل المنافع ودفع المفاسد فلأن تكون
قراءة القرءآن العظيم المشتمل على ذكر جلال الله وكبريائه وتعظيم الملائكة المقربين
وتحقير المردة والشياطين سببا لحصول المنافع في الدنيا والدين كان اولى ويتأكد
ما ذكرنا بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من لم يستشف بالقرءآن فلا شفاه الله
واما كونه رحمة للمؤمنين فاعلم انا بينا ان الارواح البشرية مريضة بسبب العقائد
الباطلة والاخلاق الفاسدة والقرءآن قسمان بعضه يفيد الخلاص عن شبهات
الضالين وتمويهات المبطلين وهو الشفاء وبعضه يفيد تعليم كيفية اكتساب العلوم
العالية والاخلاق الفاضلة التي يصل بهما الانسان الى جوار رب العالمين والاختلاط
بزمرة الملائكة المقربين وهو الرحمة ولما كانت ازالة المرض مقدمة على السعي
في تكميل موجبات الصحة لاجرم بدأ الله تعالى في هذه الاية بذكر الشفاء ثم اتبعه بذكر
الرحمة واعلم انه تعالى لما بين كون القرءآن شفاء ورحمة للمؤمنين بين كونه سببا
للخسار والضلال في حق الظالمين والمراد بهم المشركون وانما كان كذلك لان سماع
القرءآن يزيدهم غيظا وغضبا وحقدا وحسدا وهذه الاخلاق الذميمة تدعوهم الى
الاعمال الباطلة وصدور تلك الاعمال الباطلة يزيد في تقوية تلك الاخلاق الفاسدة
في جواهر نفوسهم ثم لا يزال الخلق الخبيث النفساني يحمل على الاعمال الفاسدة
والاتيان بتلك الاعمال يقوي تلك الاخلاق فبهذا الطريق يصير القرءآن سببا لتزايد
هؤلاء المشركين الضالين في درجات الخزي والضلال والفساد والنكال ثم انه تعالى
ذكر السبب الاصلي في وقوع هؤلاء الجاهلين الضالين في اودية الضلال ومقامات
الخزي والنكال وهو حب الدنيا والرغبة في المال والجاه واعتقادهم ان ذلك
انما يحصل بسبب جدهم واجتهادهم فقال واذا انعمنا على الانسان اعرض ونأى
بجانبه يعني ان نوع الانسان من شأنه اذا فاز بمقصوده ووصل الى مطلوبه اغتر وصار
غافلا عن عبودية الله متمردا عن طاعته كما قال تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه
استغنى اعرض اي ولى ظهره الى عرضه اي ناحيته ونأى بجانبه اي تباعد ومعنى

النأى فى اللغة البعد والاعراض عن الشئ وهو ان يوليه عرض وجهه والنأى بالجانب ان يولى عنه عطفه ويوليه ظهره واراد الاستكبار لان ذلك من عادة المتكبرين ثم قال تعالى واذا مسه الشر كان يؤوسا اى اذا مسه الشر من فقر او مرض او نازلة من النوازل كان يؤوسا شديد اليأس من روح الله انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والحاصل انه اذا فاز بالنعمة والدولة اغتربها فنسى ذكر الله تعالى وان بقى فى الحرمان عن الدنيا استولى عليه الاسف والحزن ولم يتفرغ لذكر الله فهذا المسكين محروم ابدا عن ذكر الله تعالى ثم قال تعالى قل كل يعمل على شاكلته قال الزجاج الشاكلة الطريقة والمذهب يقال هذا طريق ذو شواكل اى تتشعب منه طرق كثيرة ثم الذى يقوى هذا وان المراد من الاية ذلك قوله تعالى بعد ذلك فربكم اعلم بمن هو اهدى سبيلا وفيه وجه آخر وهو ان المراد ان كل احد يفعل على وفق ما شاكل جوهر نفسه ومقتضى روحه فان كانت نفسه نفسا مشرقة حرة طاهرة علوية صدرت عنه افعال فاضلة كريمة وان كانت نفسه نفسا كدرة نذلة خبيثة سفلية ظلمانية صدرت عنه افعال خسيسة فاسدة واقول العقلاء اختلفوا فى ان النفوس الناطقة البشرية هل هى مختلفة بالماهية اولا فنهم من قال انها مختلفة بالماهية وان اختلاف افعالها واحوالها لاجل اختلاف جواهرها وماهياتها ومنهم من قال انها متساوية فى الماهية واختلاف افعالها لا يوجب اختلاف ماهياتها بل لاجل اختلاف امزجتها والمختار عندى هو القسم الاول والقرءآن مشعر بذلك وذلك لانه تعالى بين فى الاية المتقدمة ان القرءآن بالنسبة الى البعض يفيد الشفاء والرحمة وبالنسبة الى قوم آخرين يفيد الخسار والخزى ثم اتبعه بقوله قل كل يعمل على شاكلته ومعناه ان اللائق بتلك النفوس الطاهرة ان يظهر فيها من القرءآن آثار الشفاء والرحمة وان اللائق بالنفوس الخبيثة ان يظهر فيها الخزى والضلال كما ان الشمس تعقد الملح وتلين الدهن وتبيض ثوب القصار وتسود وجهه وهذا الكلام انما يتم المقصود منه اذا كانت الارواح والنفوس مختلفة بماهياتها فبعضها مشرقة صافية يظهر فيها من القرءآن نور على نور وبعضها كدرة ظلمانية فيظهر فيها من القرءآن ضلال على ضلال ونكال على نكال قوله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربى وما اوتيتم من العلم الا قليلا اعلم انه تعالى لما ختم الاية المتقدمة بقوله قل كل يعمل على شاكلته وذكرنا ان المراد منه مشاكلة الارواح للافعال الصادرة عنها وجب البحث ههنا عن ماهية الروح وحقيقته فلذلك سألوا عن الروح وفى الاية مسائل المسئلة الاولى للمفسرين فى الروح المذكور فى هذه الاية اقوال واظهرها ان المراد منها الروح الذى هو سبب الحياة روى ان اليهود قالوا لقريش سلوا محمدا عن ثلاثة فان اخبركم باثنين وامسك عن الثالث فهو نبى سلوه عن اصحاب الكهف وعن

ذي

ذى القرنين وعن الروح فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذه الثلاثة فقال عليه الصلاة والسلام غدا اخبركم ولم يقل ان شاء الله فانقطع عنه الوحى اربعين يوما ثم نزل بعده ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ثم فسر لهم قصة اصحاب الكهف وقصة ذى القرنين وابهم الروح ونزل فيه قوله تعالى ويسئلونك عن الروح وبين ان عقول الخلق قاصرة عن معرفة حقيقة الروح وقال وما اوتيتم من العلم الا قليلا ومن الناس من طعن فى هذه الرواية من وجوه اولها ان الروح ليس اعظم شأنا ولا اعلى درجة من الله تعالى فاذا كانت معرفة الله تعالى ممكنة بل حاصلة فاى مانع يمنع من معرفة الروح وثانيها ان اليهود قالوا ان اجاب عن القصتين ولم يجب عن الروح فهو نبى وهذا بعيد عن العقل لان قصة اصحاب الكهف وقصة ذى القرنين ليست الا حكاية من الحكايات وذكر الحكايات يمتنع ان يكون دليلا على النبوة وايضا فالحكاية التى يذكرها اما ان تعتبر قبل العلم بنبوته او بعد العلم بنبوته فان كان قبل العلم بنبوته كذبوه فيها وان كان بعد العلم بنبوته فحينئذ صارت نبوته معلومة بدليل قبل ذلك فلا فائدة فى ذكر هذه الحكاية واما عدم الجواب عن حقيقة الروح فهذا يبعد جعله دليلا على صحة النبوة وثالثها ان مسئلة الروح يعرفها اصاغر الفلاسفة واراذل المتكلمين فلو قال الرسول انى لا اعرفها لاورث ذلك ما يوجب التحقير والتنفير فان الجهل بمثل هذه المسئلة يفيد تحقير اى انسان كان فكيف الرسول الذى هو اعلم العلماء وافضل الفضلاء ورابعها انه تعالى قال فى حقه الرحمن علم القرءآن وقال وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وقال وقل رب زدنى علما وقال فى صفة القرءآن ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين وكان عليه السلام يقول ارنا الاشياء كما هى فمن كان هذا حاله وصفته فكيف يليق به ان يقول انا لا اعرف هذه المسئلة مع انها من المسائل المشهورة المذكورة بين جمهور الخلق بل المختار عندنا انهم سألوه عن الروح وانه صلوات الله عليه وسلامه اجاب عنه على احسن الوجوه وتقريره ان المذكور فى الاية انهم سألوه عن الروح والسؤال عنه يقع على وجوه كثيرة احدها ان يقال ما ماهية الروح أهو متحيز ام حال فى المتحيز ام موجود غير متحيز ولا حال فى المتحيز وثانيها ان يقال الروح قديمة ام حادثة وثالثها ان يقال الارواح هل تبقى بعد موت الاجسام او تفنى ورابعها ان يقال ما حقيقة سعادة الارواح وشقاوتها وبالجملة فالمباحث المتعلقة بالروح كثيرة وقوله تعالى ويسئلونك عن الروح ليس فيه ما يدل على انهم عن اى شئ من هذه المسائل سألوا الا انه تعالى ذكر فى الجواب عن هذا السؤال قوله قل الروح من امر ربى وهذا الجواب لا يليق الا بمسئلتين من المسائل التى ذكرناها احداهما السؤال عن ماهية الروح والثانية عن قدمها وحدوثها اما البحث الاول فهو انهم قالوا ما حقيقة الروح وماهيته

اهو عبارة عن اجسام موجودة فى داخل هذا البدن متولدة من امتزاج الطبائع
والاخلاط ام هو عبارة عن نفس هذا المزاج والتركيب ام هو عبارة عن عرض آخر
قائم بهذه الاجسام ام هو عبارة عن موجود يغاير هذه الاشياء فاجاب
الله بانه موجود مغاير لهذه الاجسام ولهذه الاعراض وذلك لان هذه الاجسام
وهذه الاعراض اشياء تحدث من امتزاج الاخلاط والعناصر واما الروح فانه ليس
كذلك بل هو جوهر بسيط مجرد لا يحدث الا بمجرد قوله كن فقالوا لما كان شيأ
مغايرا لهذه الاجسام ولهذه الاعراض فا حقيقته وماهيته فانا لا نعقل شيأ سوى
هذه الاعراض وهذه الاجسام فاجاب الله عنه بانه موجود يحدث بامر الله وتكوينه
وتأثيره فى افادة الحياة لهذا الجسد ولا يلزم من عدم العلم بحقيقته المخصوصة نفيه
فان اكثر حقائق الاشياء وماهياتها مجهولة فانا نعلم ان السكنجبين له خاصية تقطع
الصفرآء فاما اذا اردنا ان نعرف ماهية تلك الخاصية وحقيقتها المخصوصة فذلك غير
معلوم فثبت ان اكثر الماهيات والحقائق مجهولة ولا يلزم من كونها مجهولة نفيها
فكذا ههنا فهذا هو المراد من قوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا واما البحث الثانى
فهو ان لفظ الامر قد جاء بمعنى الفعل قال تعالى وما امر فرعون برشيد وقال فلما جاء
امرنا اى فعلنا فقوله قل الروح من امر ربى من فعل ربى وهذا الجواب يدل على انهم
سألوه الروح قديمة ام حادثة فقال بل هى حادثة وانما حصلت بفعل الله
وتكوينه وايجاده ثم احتج على حدوث الروح بقوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا
بمعنى ان الارواح فى مبدأ الفطرة تكون خالية عن العلوم والمعارف ثم تحصل فيها
المعارف والعلوم فهى لا تزال تكون فى التغير من حال الى حال وفى التبدل من نقصان
الى كمال والتبدل والتغير من امارات الحدوث فقوله قل الروح من امر ربى يدل على
انهم سألوه الروح حادثة ام لا والجواب بانها حادثة واقعة بتخليق الله وتكوينه
وهو المراد من قوله قل الروح من امر ربى ثم استدل على حدوث الروح بتغيرها من
حال الى حال وهو المراد بقوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا فهذا ما نقول فى هذا الباب
من التفسير الكبير للامام الهمام فخر الدين الرازى عليه الرحمة واما المسئلة الثانية
والثالثة الى السادسة فى بيان الروح وتجرد النفوس الناطقة وغيرهما مما يتعلق
بهذا الباب نفيا واثباتا فان اردت الاستقصاء فعليك بمطالعة هذه المسائل منه
والسلام (فصل فى شمول ارادته تعالى لجميع الافعال) هذه المسئلة من جملة المسائل
الغامضة الشريفة التى قل من اهتدى الى مغزاها وسلك سبيل جدواها واختلفت
فيها الآرآء وتشعبت فيها المذاهب والاهوآء وتحيرت فيها الافهام واضطربت آرآء
الانام فذهب جماعة كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم الى ان الله تعالى اوجد العباد
واقدرهم على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجاد تلك الافعال

على

على وفق مشيئتهم وطبق قدرتهم وقالوا انه تعالى اراد منهم الايمان والطاعة وكره منهم
الكفر والمعصية وقالوا وعلى هذا تظهر امور الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهى
وفائدة الوعد والوعيد الثانى استحقاق الثواب والعقاب الثالث تنزيه الله تعالى عن
ايجاد القبائح والشرور من انواع الكفر والمعاصى والمساوى وعن ارادتها لكنهم
غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا اليه من اثبات الشركاء لله تعالى بالحقيقة وقد علمت ان
الوجود مجعول له على الاطلاق ولا شبهة فى ان مذهب من جعل افراد الناس كلهم
خالقين لافعالهم مستقلين فى ايجادها اشنع من مذهب من جعل الاصنام
او الكواكب شفعاء عند الله وايضا يلزمهم ان ما اراده ملك الملوك لا يوجد فى ملكه
وان ما كرهه يكون موجودا فيه وذلك نقصان شنيع وقصور شديد فى السلطنة
والملكوت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا وذهبت جماعة اخرى كالاشاعرة
ومن يحذو حذوهم الى ان كل ما يدخل فى الوجود فهو بارادته تعالى من غير واسطة
سوآء كان من الامور القائمة بذاتها او من الصفات التابعة لغيرها من افعال العباد
واراداتها واشواقها وحركاتها وطاعاتها ومعاصيها وغيرها ويقولون ان ارادة
الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة الى ما ليس بكائن على ما اشتهر بين الناس ان
كل ما يقع فى العالم فهو بقضاء الله وقدره وما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم
ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلا موجد ولا مؤثر فى الوجود والايجاد الا الله
المتعالى عن الشريك فى الخلق والايجاد فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لفعله
ولا راد لقضائه لا يسأل عما يفعل وهم يسئلون ولا مجال للعقل فى تحسين الافعال
وتقبيحها بالنسبة اليه بل يحسن صدور كلها عنه تعالى والاسباب المشاهدة
كالافلاك والكواكب واوضاعها لحدوث الحوادث الارضية واشخاص الانسان
والحيوان ولصدور افاعيلها وحركاتها هى مما ارتبط بها وجود الاشياء بحسب
الظاهر لا بحسب حقيقة الامر فى نفسه لانها ليست اسبابا بالحقيقة ولا مدخل لها
فى وجود شئ من الاشياء لكنه تعالى اجرى عادته بانه يوجد تلك الاسباب اولا ثم يوجد
تلك المسببات عقيبها والتحقيق ان المسببات صادرة عنه ابتدآء وقالوا فى ذلك تعظيم
لقدرة الله وتقديس لها عن شوآئب النقصان والقصور فى التأثير حيث يحتاج
فى تأثيره فى شئ الى واسطة شئ آخر وتشاجر بين هاتين الطائفتين المناقضات
والاحتجاجات والاستدلالات بامور متعارضة حتى الايات القرآنية والاحاديث
النبوية فانها متعارضة الظواهر فى هذا الباب وذهبت طائفة اخرى وهم الحكماء
وخواص الامامية الى ان الاشياء فى قبول الوجود من المبدأ المتعالى متفاوتة
فبعضها لا يقبل الوجود الا بعد وجود الآخر كالعرض الذى لا يمكن وجوده الا بعد
وجود الجوهر فقدرته تعالى على غاية الكمال يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب

ونظام وبحسب قابلياتها المتفاوتة بحسب الامكانات فبعضها صادرة عنه تعالى بلا سبب وبعضها بسبب واحد او اسباب كثيرة فلا يدخل مثل ذلك فى الوجود الا بعد سبق امور هى اسباب وجوده وهو مسبب الاسباب من غير سبب وليس ذلك لنقصان فى القدرة بل النقصان فى القابلية وكيف يتوهم النقصان والاحتياج مع ان السبب المتوسط ايضا صادر عنه فالله سبحانه غير محتاج فى ايجاد شئ من الاشياء الى احد غيره وقالوا لاريب فى وجود موجود على اكمل وجه فى الخير والجود ولا فى ان صدور الموجودات عنه يجب ان يكون على ابلغ النظام فالصادر عنه اما خير محض كالملائكة ومن ضاهاها واما ان يكون الخير فيه غالبا على الشر كغيرهم من الجن والانس فتكون الخيرات داخلة فى قدرة الله تعالى بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات داخلة فيها بالتبع ومن ثم قيل ان الله يريد الكفر والمعاصى الصادرة عن العباد ولكن لا يرضى بها على قياس من لسعت الحية اصبعه وكانت سلامته موقوفة على قطع اصبعه فانه يختار قطعها بارادته لكن بتبعية ارادة السلامة ولولاها لم يرد القطع اصلا فيقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به اشارة الى الفرق الدقيق وانت تعلم ان هذا المذهب احسن من الاولين واسلم من الآفات واصح عند ذوى البصائر الناقدة فى حقائق المعارف فانه متوسط بين الجبر والتفويض وخير الامور اوسطها وذهبت طائفة اخرى وهم الراسخون فى العلم وهم اهل الله خاصة الى ان الموجودات على تباينها فى الذوات والصفات والافعال وترتبها فى القرب والبعد من الحق الاول والذات الاحدية تجمعها حقيقة واحدة الهية جامعة لجميع حقائقها وطبقاتها لا بمعنى ان المركب من المجموع شئ واحد وهو الحق سبحانه حاشى الجناب الالهى عن وصمة الكثرة والتركيب بل بمعنى ان تلك الحقيقة الالهية مع انها فى غاية البساطة والاحدية ينفذ نورها فى اقطار السموات والارضين ولا ذرة من ذرات الاكوان الوجودية الا ونور الانوار محيط بها قاهر عليها وهو قائم على كل نفس بما كسبت وهو مع كل شئ لا بمقارنة وغير كل شئ لا بمزايلة وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وهذا المطلب الشريف الغامض اللطيف مما وجدوه وحصلوه بالكشف والشهود عقيب رياضاتهم وخلواتهم وهو مما اقمنا عليه البرهان مطابقا للكشف والوجدان فاذن كما انه ليس فى الوجود شأن الا وهو شأنه كذلك ليس فى الوجود فعل الا فعله لا بمعنى ان فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه بل بمعنى ان فعل زيد مع انه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم الا لله ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم يعنى كل حول فهو حوله وكل قوة فهى قوته فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منزلة الاشياء ويفعل فعلها كما انه مع غاية تجرده وتقدسه لا يخلو منه ارض ولا سماء كما فى قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فاذا تحقق هذا المقام ظهر ان نسبة الفعل والايجاد الى العبد صحيح كنسبة

الوجود

الوجود والسمع والبصر وسائر الحواس وصفاتها وافعالها وانفعالاتها من الوجه الذى بعينه ينسب اليه تعالى فكما ان وجود زيد بعينه امر متحقق فى الواقع منسوب الى زيد بالحقيقة لا بالمجاز وهو مع ذلك شأن من شؤون الحق الاول فكذلك علمه وارادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة اليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب فالانسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله احد افاعيل الحق على الوجه الاعلى الاشرف اللائق باحدية ذاته لا يشوبه انفعال ونقص وتشبيه ومخالطة بالاجسام والارجاس والانجاس تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالتنزيه والتقديس يرجع الى مقام الاحدية التى يستهلك فيه كل شئ هو الواحد القهار الذى ليس احد غيره فى الدار والتشبيه راجع الى مقامات الكثرة والمعلولية والمحامد كلها راجعة الى وجهه الاحدى وله عواقب الاثنية والمدائح والتقاديس وذلك لان شأنه افاضة الوجود على كل موجود والوجود كله خير محض كما علمت وهو المجعول والمفاض والشرور والاعدام غير مجعولة وكذا الماهيات ما شمت رائحة الوجود كما مر ان عين الكلب نجس والوجود الفائض عليه بما هو وجود طاهر العين وكذا الكافر نجس العين من حيث ماهيته وعينه الثابت لا من حيث وجوده لانه طاهر الاصل وانما اختلطت الموجودات بالاعدام والظلمات والارجاس لبعدها عن منبع الوجود والنور كالنور الشمسى الواقع على القاذورات والارجاس والمواضع الكثيفة فانه لا يخرج من النورية والصفاء بوقوعه عليها ولا يتصف بصفاتها من الرائحة الكريهة وغيرها الا بالعرض فكذلك كل وجود وكل اثر وجود من حيث كونه وجودا او اثر وجود خير وحسن ليس فيه شرية ولا قبح ولكن الشرية والقبح من حيث نقصه عن التمام ومن حيث منافاته لخير آخر وكل من هذين يرجع الى نحو عدم والعدم غير مجعول لاحد فالحمد لله العلى الكبير فهذا حاصل الكلام فى تقرير هذا المذهب ومعرفة النفس وقواها اشد معين على فهم هذا المطلب فان فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية كلها فعل النفس كما هو التحقيق مع انها فعل تلك القوى ايضا بالحقيقة لا بمعنى الشركة بين الفاعلين فى فعل واحد كما يوجد فى افعال الفاعلين الصانعين انه قد تقع الشركة بين اثنين منهم فى فعل واحد كالخياطة ونحوها ولا شبهة فى ان المذهب الرابع عظيم الجدوى شديد المنزلة لو تيسر الوصول اليه لاحد ينال الغبطة الكبرى والشرف الاتم وبه يندفع جميع الشبه الواردة على خلق الاعمال وبه يتحقق معنى ما ورد من كلام امام الموحدين على عليه السلام لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين اذ ليس المراد منه ان فى فعل العبد تركيبا من الجبر والتفويض ولا ايضا معناه ان فيه خلوا عنهما ولا انه اختيار من جهة واضطرار من جهة اخرى ولا انه مضطر فى صورة الاختيار كما وقع فى عبارة الشيخ رئيس الصناعة ولا ان العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص بل

معناه انه مختار من حيث انه مجبور ومجبور من الوجه الذي هو مختار وان اختياره
بعينه اضطراره وقول القائل خير الامور اوسطها يتحقق في هذا المذهب فان المتوسط
بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج عن كسورة طرفيهما كالماء الفاتر الذي يقال له
لا حار ولا بارد مع انه ليس بخارج عن جنسيهما فهذا معنى قولهم ان التوسط بين
الاضداد بمنزلة الخلو عنهما وقد يكون الجامع لهما بوجه اعلى وابسط من غير تضاد
وتزاحم بينهما وهذا في مثال الحرارة والبرودة كجوهر الفلك عند التحقيق فانه مع
بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الاربع على وجه اعلى وابسط مما يوجد في هذا
العالم لان التي توجد منها انما تفيض منها بواسطتها فالتوسط بهذا المعنى خير من
التوسط بالمعنى الاول فمثال المذهب الاول كالحرارة النارية والمذهب الثاني كالبرودة
المائية والثالث كالكيفية التي في الماء الفاتر والرابع كحال الفلك عند التحقيق حيث
ليست حرارتها ضد برودتها مع شدتهما جميعا فانت ايها الراغب في معرفة الاشياء
بالتحقيق الساعي بسلوكه الى نيل عالم التقديس لا تكن ممن اتصف بانوثة التشبيه
المحض ولا بفحولة التنزيه الصرف ولا بخنوثة الجمع بينهما كمن هو ذو الوجهين بل كن
في الاعتقاد كسكان صوامع الملكوت الذين هم من العالين ليست لهم شهوة انوثة
التشبيه ولا غضب ذكورة التنزيه ولا خنوثة الخلط بين الامرين المتضادين وانما هم
من اهل الوحدة الجمعية الالهية فانه سبحانه عالى في دنوه دانى في علوه واسع برحمته
كل شئ لا يخلو من ذاته شئ من الذوات ولا من فعله شئ من الافعال ولا من شأنه شئ
من الشؤون ولا من ارادته ومشيئته شئ من الارادات والمشيئات ولاجل ذلك قال
كل يوم هو في شأن وقال ما من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم
وبذلك يظهر سر قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى ففيه السلب والاثبات
من جهة واحدة لانه سلب الرمي عنه صلى الله عليه وسلم من حيث اثبت له وكذا
قوله قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم فنسب القتل اليهم والتعذيب الى الله بايديهم
والتعذيب هنا عين القتل فهذا ما عندي من مسئلة خلق الاعمال التي اضطربت
فيها افهام الرجال والله ولي التوفيق والهداية وبيده زمام التحقيق والدراية تمثيل فيه
تحصيل ما اشدا عانه وتيسيرا في هذا الباب مطالعة كتاب النفس الانسانية فانه نسخة
مختصرة مطابقة لكتاب العالم الكبير الذي كتبه ايدي الرحمن الذي كتب على
نفسه الرحمة وكتب في قلوبكم الايمان فعليك ان تتدبر في كتاب النفس الانسانية
وتتأمل في الافعال الصادرة عن قواها حتى يظهر لك ان الافعال الصادرة عن العباد
هي بعينها فعل الحق لا كما يقوله الجبري ولا كما يقوله القدري وايضا لا كما يقوله الفلسفي
فانظر الى افعال المشاعر والقوى التي للنفس الانسانية حيث خلقها الله تعالى مثالا
ذاتا وصفة وفعلا لذاته تعالى وصفاته وافعاله واتل قوله تعالى وفي انفسكم

أفلا تبصرون وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه فان
التحقيق عند النظر العميق ان فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة هو
فعل النفس فالابصار مثلا فعل الباصرة بلا شك لانه احضار الصورة المبصرة
او انفعال البصر بها وكذلك السماع فعل السمع لانه احضار الصورة المهيئة المسموعة
او انفعال السمع بها ولا يمكن شئ منهما الا بانفعال جسماني وكل منهما فعل النفس
بلا شك لانها السميعة البصيرة بالحقيقة لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية ان النفس
تستخدم القوى فقط كمن يستخدم كاتبا او نقاشا الا ان الاستخدام ههنا طبيعي وهناك
صناعي وفي المشهور زيف وقصور فان مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرده صانعا
لذلك الفعل فمستخدم البناء لا يلزم ان يكون بناء وكذا مستخدم الكتابة لا يلزم
ان يكون كاتبا فهكذا مستخدم القوة السامعة والباصرة لا يجب ان يكون سميعا
بصيرا مع انا نعلم اذا رجعنا الى وجداننا ان نفوسنا هي بعينها المدركة الشاعرة في كل
ادراك جزئي وشعور حسي وهي بعينها المحركة بكل حركة حيوانية او طبيعية منسوبة
الى قوانا سيما القريبة من افق عالم النفس ايضاح القول ان النفس بعينها في العين
قوة باصرة وفي الاذن قوة سامعة وفي اليد قوة باطشة وفي الرجل قوة ماشية وهكذا
الامر في سائر القوى التي في الاعضاء فبها تبصر العين وتسمع الاذن وتبطش اليد
وتمشي الرجل شبه ما ورد في الكلام القدسي كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي
يبصر به ويده التي بها يبطش ورجله التي بها يمشي فالنفس مع وحدتها وتجردها
عن البدن وقواه واعضائه لا يخلو منها عضو من الاعضاء عاليا كان او سافلا
لطيفا كان او كثيفا ولا تباينها قوة من القوى مدركة كانت او محركة حيوانية كانت
او طبيعية بمعنى ان لا هوية للقوى غير هوية النفس لان وحدة النفس ضرب آخر من
الوحدة يعرفه المكاشفون وهو يتماثل للهوية الالهية فلها هوية احدية جامعة
لهويات القوى والمشاعر والاعضاء فتستهلك هويات سائر القوى والاعضاء في هويتها
وتضمحل انياتها في انيتها عند ظهور هويتها التامة وعند قيام ساعة الموت التي
هي القيامة الصغرى على جميع الخلائق الموجودة في العالم الصغير وفي هذه النشأة
الآدمية الشخصية ثم تنشأ النشأة الاخرى بالنفخة الثانية فاذا انتم قيام تنظرون
واشرقت ارض البدن الاخروي بنور النفس كما الحال في القيامة الكبرى حذو القد
بالقد وذلك لان النفس محيطة بقواها قاهرة عليها لانها مبتداها واليها مرجعها
ومنتهاها كما ان النفس من الله مشرقها والى الله مغربها وكذلك جميع الموجودات
كما بين منه نبتدئ واليه نصير الا الى الله تصير الامور (فصل في حل بقية الشبه
الواردة على الارادة القديمة وبعض الشبه الواردة على الارادة الحادثة) فمنها انه يلزم
قدم العالم او تخلف المراد اذا كانت ارادة الله على الوجه الذي بينه الحكماء والمحققون

من الاسلاميين من كونها عين ذاته عين الداعى الذى هو العلم بالنظام الاتم
والجواب حسبما اشرنا اليه فى مباحث حدوث الاجسام والطبائع الجسمية
وكيفية ارتباط الحوادث بالهوية الالهية ومنها انه ورد فى كلامه تعالى لا يسئل
عما يفعل فلو كان الشئ من افعاله علة غائية او داعيا لكان السؤال بلم عن فعله تعالى
جائزا معقولا فلما اذا وقع النهى عن السؤال والمنع عن طلب اللمية فى الكتاب والسنة
(والجواب انه ليس المراد بما وقع فيها نفى التعليل وسلب الغاية عن فعله مطلقا
كما حسبه الاشاعرة ومن يقتفى اثرهم بل المراد كما مرت الاشارة والتصريح عليه نفى
مطلب لم فى فعله المطلق وفى افعاله الخاصة بحسب الغاية الاخيرة لا بحسب الغايات
القريبة والمتوسطة ككون الطواحن من الاسنان عريضة لغاية هى جودة المضغ
وهى ايضا لغاية هى جودة الهضم الاول وهى لجودة الهضم الثانى وهلم الى غاية هى
تغذية بدن الانسان على وجه موافق لمزاجه وهى لغاية هى حصول المزاج الكامل
وهى لغاية هى فيضان الكمال النفسى وغايته حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم
الانفعال وغايته البارى المتعال وفى العلوم مثلا علم اللغة والنحو لغاية هى علم المنطق
وغايته ان يكون آلة للعلوم النظرية الغير الآلية وتلك العلوم الغير الآلية اذا اخذت
على الاطلاق فغايتها نفسها الا انها الغاية الاخيرة لغيرها من العلوم الآلية واذا تميزت
وانفصل بعضها عن بعض فلا يبعد ان يكون بعضها غاية وبعضها ذا غاية فان مباحث
الطبيعة والحركة والكون والفساد غايتها مسائل ما بعد الطبيعة ثم مسائل العلم الكلى
من ما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات والربوبيات مطلقا وغايتها علم التوحيد وعلم
الالهى واحوال المبدأ والمعاد وهذا العلم غايته من حيث العلم نفسه وغايته من حيث
الوجود هى الوصول الى جوار الله والقرب منه تعالى وغايته الفناء والتوحيد وغايته
البقاء بعد الفناء ولا غاية له وهو غاية الغايات ونهاية المقامات فاذن لا لمية لشئ من
افعاله من حيث كونه فعلا له على الاطلاق ومن حيث كونه آخر الافعال ولكن
لافاعيله المخصوصة البعيدة منه او المتوسطة اغراض وغايات ولميات مترتبة منتهية
كلها الى من هو غرض الاغراض وغاية الاشواق والحركات بنفس ذاته الاحدية
الحقة من كل جهة ومنها انه لو كان الكل بارادة الله وقضائه لوجب الرضى بالقضاء
عقلا وشرعا ولذلك قد ورد فى الحديث الالهى من لم يرض بقضائى ولم يصبر على بلائى
ولم يشكر لنعمائى فليخرج من ارضى وسمائى وليطلب ربا سواى على ان الرضى
بالكفر والفسق كفر وفسق وقد ورد وصح عن الائمة عليهم السلام ان الرضى بالكفر كفر
وقال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر واجاب عنه الشيخ الغزالى وغيره كالامام
الرازى بان الكفر مقضى لا قضاء لانه متعلق القضاء فلا يكون نفس القضاء فنحن
نرضى بالقضاء لا بالمقضى واستصوبه جماعة من الصوفية كصاحب العوارف والمولى

الرومى وزيف هذا الجواب جماعة من البارعين فى العلم منهم المحقق الطوسى
فى نقد المحصل حيث قال وجوابه بان الكفر ليس نفس القضاء انما هو المقضى
ليس بشئ لان القائل رضيت بقضاء الله لا يعنى به رضاه بصفة من صفات الله انما يريد
رضاه بما يقتضى تلك الصفة وهو المقضى (والجواب الصحيح) ان الرضى بالكفر من
حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر (وقال استاذنا السيد الاكرم) الفرق
بين القضاء والمقضى هنالك لا يرجع الى طائل اليس اعتبار المقضى بما هو مقضى
راجعا الى اعتبار القضاء ولا من هذه الحيثية ليس هو اعتبارا للمقضى فاذن انما
الجواب الصحيح على ما هو تحقيقه ان الرضى بالقضاء انما هو قضاء بالذات او بالقضاء
بما هو مقضى بالذات واجب وبالكفر ليس بمقضى بالذات ولم يتعلق به القضاء بالذات
بل انما تعلق به القضاء بالعرض فكان مقضيا من حيث هو لازم للخيرات الكثيرة
لا من حيث هو كفر فاذن انما يجب الرضى به من تلك الحيثية لا من حيث هو
كفر وانما الكفر الرضى بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم خيرات كثيرة لنظام الوجود
انتهى كلامه اقول القضاء كالحكم قد يراد به نفس النسبة الحكمية الايجابية
او السلبية ولا شبهة انها من باب الاضافات وقد يراد به صورة علمية تلزمها تلك
النسبة وهكذا العلم والقدرة والارادة واشباهها فعلى الاول كون القضاء مرضيا به
يوجب كون المقضى مرضيا به من غير فرق لان المعانى النسبية تابعة لمتعلقاتها
فاذا قيل هذا القاضى او الحكم قضى او حكم قضاء شرا او حكما باطلا فالمراد منه
المقضى ولا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا والمقضى شرا (واما على المعنى الثانى)
فقضاء الله تعالى عبارة عن وجود صور الاشياء الموجودة فى هذا العالم الادنى جميعا
فى عالم علم الله تعالى على وجه مقدس عقلى شريف الهى خال عن النقائص والشرور
والاعدام والامكانات ولا شبهة فى ان لكل موجود فى هذا العالم الكونى ما بازائه
فى ذلك العالم من جهة وجودية هى علة صدوره ومبدأ تكونه وهى لكونها فى عالم
الالهية خير محض لا يشوبه شرية لان عالم الامر كله خير والشر لا يوجد الا فى عالم
الخلق لمخالطة الوجود بالاعدام والظلمات ولذلك قال تعالى قل اعوذ برب الفلق
من شر ما خلق حيث جعل الشر فى ناحية الخلق فاذا تقرر هذا ظهر الفرق بين القضاء
والمقضى واستقام قول من قال ان الرضى بالقضاء واجب لا بالمقضى واما ما ذكره
ناقد المحصل ان قول القائل رضيت بقضاء الله لا يعنى به رضاه بصفة من الصفات
ففيه ان القضاء الالهى ليس من قبيل النعوت والاعراض بل هو من اصول الذوات
والجواهر ولا نسلم ان معنى قول القائل رضيت بقضاء الله ليس يعنى رضاه بما سبق
فى علمه وايضا الرضى بالكفر من حيث هو قضاء طاعة ولا من هذا الحيثية كفر ففيه
ان علمه تعالى لما كان فعليا فكل جهة وجودية فى شئ من هذا العالم فهى بعينها

هى حيثية معلومية له تعالى فكما ان ذاته تعالى وعلمه بالاشياء شئ واحد بلا تغاير
فى الذات ولا فى الاعتبار فكذا حيثية كون الاشياء موجودة فى انفسها وحيثية
كونها معلومة له مرتبطة به شئ واحد من غير تغاير هذا ومما يؤكد ما ذكرناه ويتور
ما قررناه انك اذا حكمت بكفر احد او بسواد وجهه تحصل فى نفسك صورة الكفر
وصورة السواد فلا يكفر به ولا يسود به وجدانك لان صورة الكفر فى الذهن ليس
بكفر مذموم ولا صورة السواد فيه كسواد الخارج فكذلك الامر فى هذا المقام فاتقن
ولا تقع فى مزال الاقدام ومما يدل ايضا على ان مبادى الاشياء الشرية والامور
المؤذية والمستقبحة التى توجد فى عالم المواد والاجرام لا يلزم ان يكون فيها شرية او نقص
او آفة على ما حققه العرفاء العالمون بعلم الاسماء من ان الاسماء الجلالية القهرية له
سبحانه كالمنتقم والجبار والقهار هى اسباب وجود هذه الاشرار والشرور كالكفرة
والشياطين والفسقة وطبقات الجحيم واهلها كما ان الاسماء الجمالية اللطيفة كالرحمن
الرحيم الرؤف اللطيف هى مبادى وجود الاخيار والخيرات كالانبياء والاولياء
والمؤمنين وطبقات الجنان واهلها خير قالوا ان الشيطان اللعين مخلوق من اسمه
تعالى المضل لقوله تعالى حكاية عنه فبما جعلتنى وقوله فبما اغويتنى فالمتضادات
والمتعاندات والمتخاصمات فى عالم التفرقة والشرور والتضاد متوافقات متصالحات
متحدات فى عالم الوحدة الجمعية الخيرية ومنها ان فعل العبد ان علم الله وجوده وتعلقت
به ارادته وقضاؤه فهو واجب الصدور وان لم يعلم وجوده ولم تتعلق به ارادته وقضاؤه
فهو ممتنع الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدورا له واجيب عنه بالنقض والحل
اما النقض فلجريان مثله فى حق الله فى ارادته للاكوان الحادثة سيما عند من اثبت له
تعالى ارادة متجددة (واما الحل) فقال صاحب المحصل ومن يحذو حذوه من اتباع
الشيخ الاشعرى ان الجواب عن هذا الاشكال الوارد على الكل ان الله تعالى
لا يسأل عما يفعل وقد سبق حال ما ذكره (قال العلامة الطوسى فى نقده) لو كان ذلك
مبطلا لقدرة العبد واختياره فى فعله لكان ايضا مبطلا لقدرة الرب واختياره تعالى
فى فعله فانه كان فى الازل عالما بما سيفعله فيما لا يزال ففعله فيما لا يزال اما واجب
او ممتنع والجواب عنه ان العلم تابع للمعلوم وحينئذ لا يكون مقتضيا للوجوب
والامتناع فى المعلوم وهذا الجواب بظاهره غير صحيح لان القول بتابعية العلم للمعلوم
لا يجرى الا فى العلوم الانفعالية الحادثة لا فى العلم القضائى الربانى لانه سبب وجود
الاشياء والسبب لا يكون تابعا للمسبب ولعل ذلك المحقق الناقد انما ذكر هذا الجواب
نيابة عن المعتزلة القائلين بثبوت الاشياء بحسب شيئيتها فى الازل فالحق فى الجواب
ان يقال ان علمه تعالى وان كان سببا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه انما
اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره لكونهما من جملة اسباب

الفعل وعلله والوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه فكما ان ذاته تعالى علة
فاعلة لوجود كل موجود ووجوبه وذلك لا يبطل توسيط العلل والشرائط وربط
الاسباب بالمسببات فكذلك فى علمه التام لكل شئ الذى هو عين ذاته كما فى العلم
البسيط والعقل الواحد او لازم ذاته كما فى العلم المفصل والعقول الكثيرة والعجب
من امام المناظرين كيف جرى الحق على لسانه ورجع عن اصراره على نصرة
مذهب الاشعرى من ابطال القول بالعلة والمعلول فقال فى المباحث المشرقية واعلم
انك متى حققت علمت ان النكتة فى مسئلة القدم والحدوث والجبر والقدر شئ واحد
وهو ان الشئ متى كانت فاعليته فى درجة الامكان والجواز استحال ان يصدر
عنه الفعل الا بسبب آخر فهذه المقدمة هى العمدة فى المسئلتين ثم ان فاعلية البارى
لما استحال ان يكون وجوبها بسبب منفصل وجب ان يكون وجوبها لذاته
ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل واما فاعلية العبد فلما استحال ان
يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لا جرم وجب
استنادها الى ذات الله تعالى فحينئذ يكون فعل العبد بقضاء الله وقدره فان قيل
اذا كان الكل بقدره فما الفائدة فى الامر والنهى والثواب والعقاب وايضا
اذا كان الفعل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذى اقتضى القضاء وجوده واجبا
والذى اقتضى القضاء عدمه ممتنعا ومعلوم ان القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع
فكان يجب ان لا يكون الحيوان فاعلا للفعل والترك لكنا نعلم ببديهة العقل كوننا
قادرين على الافعال فبطل ما ذكرتموه فالجواب ان الامر والنهى وقوعهما ايضا
من القضاء والقدر واما الثواب والعقاب فمن لوازم الافعال الواقعة بالقضاء لان
الاغذية الرديئة كما انها اسباب للامراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال
الباطلة اسباب للامراض النفسانية وكذلك القول فى جانب الثواب (واما حديث
القدرة) فوجوب الفعل لا ينافى كونه مقدورا لان وجوب الفعل معلول وجوب
القدرة والمعلول لا ينافى العلة بل متى كان وجوبه لا لاجل القدرة فحينئذ يستحيل
ان يكون مقدورا بالقدرة والذى يدل على صحة ما ذكرناه ان اصحاب هذا الفن
يقولون انه يجب على الله اعطاء الثواب والعوض للالام فى الاخرة والاخلال
بالواجب يدل اما على الجهل واما على الحاجة وهما محالان على الله تعالى والمؤدى
الى المحال محال فيستحيل من احد ان لا يعطى الثواب والعوض واذا استحال عدم
الاعطاء لزم وجوب الاعطاء فاذن صدور هذا الفعل عنه واجب مع انه مقدور له فعلم
ان كون الفعل واجبا بالتفسير الذى ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه بالفاظه
وهو اقرب الى نيل الحق من سائر ما اورده فى كتبه ومؤلفاته وليس فى هذه المرتبة
ما ذكره فى كتابه المحصل من قوله مسئلة الارادات تنتهى الى ارادة ضرورية دفعا

للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف باستناد الكل الى قضاء الله وقدره (فقال الناقد المحقق) اقول قيل استناد الكل الى قضاء الله اما ان يكون بلا توسط فى الايجاد للشئ او يكون بتوسط والاول لا يقتضى انتهاء الارادة الى ارادته والثانى لا يناقض القول بالاختيار فان الاختيار هو الايجاد بتوسط القدرة والارادة سوآء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله بلا توسط او بتوسط شئ آخر فاذن من قضاء الله وقدره وقوع بعض الافعال تابعا لاختيار فاعله ولا يندفع هذا الا باقامة البرهان على ان لا مؤثر فى الوجود الا الله انتهى اقول الفرق متحقق بين قولنا لا موجود الا والحق مؤثر فيه وعلة قريبة لايجاده بلا توسط وبين قولنا لا مؤثر فيه الا الله والاول هو الصحيح دون الثانى لما مضى من الفصل السابق ان حيثية نسبة الفعل الى العبد هى بعينها حيثية نسبته الى الرب وان الفعل صادر من العبد من الوجه الذى هو صادر من الرب وبالجملة تحقيق هذه المسئلة الشريفة وهى توحيد الافعال من عظائم مسائل الالهية ولم يتيسر ولا يتيسر لاحد من الحكماء وغيرهم مع ادعاء اكثر الحكماء بل كلهم لذلك كما نقله العلامة الطوسى فى شرح الاشارات من ان الكل متفقون على ان الوجود معلول له على الاطلاق الا لمن انكشف وتبين له بالبرهان القطعى والنور القدسى مسئلة توحيد الذات وأنى ذلك لاحد ممن عرفناه ونظرنا الى كتبه وكلامه متصفحين مفتشين ومنها ان الارادات الانسانية اذا كانت واردة من خارج باسباب وعلل منتهية الى الارادة القديمة فكانت واجبة التحقق سوآء ارادها العبد او لم يرد فكان العبد ملجأ مضطرا فى ارادته الجأته اليها المشيئة الواجبة الالهية وما تشاؤن الا ان يشاء الله فالانسان كيف يكون فعله بارادته حيث لا تكون ارادته بارادته والا لترتبت الارادة متسلسلة الى غير نهاية والجواب كما علمت من كون المختار ما يكون فعله بارادته لا ما تكون ارادته بارادته والا لزم ان تكون ارادته تعالى عين ذاته والقادر ما يكون بحيث ان اراد الفعل صدر عنه الفعل والا فلا لا ما يكون ان اراد الارادة للفعل فعل والا لم يفعل على ان لاحد ان يقول ان ارادة الارادة كالعلم بالعلم وكوجود الوجود ولزوم اللزوم من الامور الصحيحة الانتزاع ويتضاعف فيه جواز الاعتبار لا الى حد لكن ينقطع تسلسله بانقطاع الاعتبار من الذهن الفارض لعدم التوقف العلى هنالك فى الخارج (من الاسفار الاربعة) لصدر الدين الشيرازى وهو من افاضل الامامية المتأخرين ومن اماثل الصوفية المتبحرين رحمه الله رحمة واسعة (فى نسب النبى صلى الله عليه وسلم واحواله فى مولده ومبعثه ومغازيه الى ان قبض عليه الصلاة والسلام) وهو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ابن هاشم بن عبد مناف بن قصى بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤى بن غالب بن فهر ابن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد

ابن عدنان واختلف النسابون فيما بعد عدنان واسم عبد المطلب عامر واسم ابيه هاشم عمرو وسمى هاشما لهشمه الثريد واطعامه واسم عبد مناف المغيرة واسم قصى زيد ويدعى مجمعا لانه جمع قبائل قريش فانزلها مكة واما ام رسول الله صلى الله عليه وسلم فهى آمنة بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤى بن غالب ابن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة ولا نعلم انه كان لآمنة اخ فيكون خالا للنبى صلى الله عليه وسلم ولكن بنو زهرة يقولون نحن اخوال النبى صلى الله عليه وسلم لان آمنة منهم اما جدة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لابيه الادنى فهى فاطمة بنت عمرو بن عائذ بن عمران بن مخزوم وهذه ام عبد الله ابى النبى صلى الله عليه وسلم واما جدة النبى صلى الله عليه وسلم لامه ام آمنة بنت وهب برة بنت عبد العزى بن عثمان بن عبد الدار اظئار النبى صلى الله عليه وسلم كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسترضعا فى بنى سعد بن بكر هوازن وكان ظئره حليمة بنت ابى ذويب واسم ابى ذويب عبد الله ابن الحارث بن سعد بن بكر واسم ابيه الذى ارضعته بلبانه الحرث عبد العزى بن سعد ابن بكر واخوته من الرضاعة عبد الله بن الحرث وانيسة بنت الحرث وجدامة بنت الحرث وهى الشيما لقب غلب على اسمها ولبث فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس سنين ثم رد الى امه (ازواج النبى صلى الله عليه وسلم) اول ازواجه خديجة بنت خويلد بن اسد بن عبد العزى بن قصى وامها فاطمة بنت زائدة بن الاصم من بنى عامر ابن لؤى وخديجة ام اولاد النبى صلى الله عليه وسلم جميعا الا ابراهيم فانه لمارية القبطية وكانت خديجة عند عتيق بن عائذ المخزومى فولدت له جارية ثم تزوجها بعده ابو هالة زرارة بن نباش الاسيدى ومات بمكة فى الجاهلية وكانت ولدت له هند بن ابى هالة فتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بعده ولم ينكح عليها امرأة حتى ماتت وربى ابنها هندا فكان ربيبه وكان تزوجها وهو ابن خمس وعشرين سنة ولم تزل معه الى ان قبضت اربعا وعشرين سنة وشهورا وكانت وفاتها بعد وفاة ابى طالب عمه بثلاثة ايام وتزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد خديجة سودة بنت زمعة وكانت تحت السكران بن عمرو وهو من مهاجرة الحبشة فمات ولم يعقب فتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بعده وهى اول من تزوج من نسائه بعد خديجة رضى الله عنهما ثم تزوج عائشة بنت ابى بكر الصديق رضى الله عنه بكرا ولم يتزوج بكرا غيرها وكان تزوجه بها بمكة وهى بنت ست سنين ودخل بها بالمدينة وهى بنت تسع بعد مقدمه بسبعة اشهر وقبض عليه السلام وهى بنت ثمانى عشرة وبقيت الى خلافة معاوية وتوفيت سنة ثمان وخمسين وقد قاربت السبعين وقيل لها اندفنك مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت انى قد احدثت بعده فادفنونى مع اخواتى فدفنت بالبقيع وتزوج صلى الله عليه وسلم حفصة بنت عمر بن الخطاب رضى الله عنه وكانت تحت

خنيس بن عبد الله بن حذافة السهمى وكان رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى كسرى ولا عقب له وماتت حفصة بالمدينة فى خلافة عثمان رضى الله تعالى عنه
وتزوج زينب بنت خزيمة من بنى عبد مناف بن هلال بن عامر بن صعصعة وكانت قبله
عند عبيدة بن الحرث وماتت قبله ويقال لها ام المساكين وتزوج زينب بنت جحش
الاسدية من بنى غنم بن دودان بن اسد بن خزيمة وهى بنت عمة النبى صلى الله عليه وسلم
امها امية بنت عبد المطلب وهى اول من مات من ازواجه بعد وفاته فى خلافة
عمر رضى الله عنه وكانت عند زيد بن حارثة وفيها نزلت واذ تقول للذى انعم الله عليه
وانعمت عليه امسك عليك زوجك وتزوج ام حبيبة بنت ابى سفيان بن حرب
واسمها رملة وكانت تحت عبيد الله بن جحش الاسدى فتنصر وهلك بارض الحبشة
فتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان السرير الذى حمل عليه رسول الله
صلى الله عليه وسلم فى بيتها فهو باق بالمدينة عند مولى لها وبقيت الى خلافة معاوية
وتزوج ام سلمة بنت ابى امية بن المغيرة وكانت قبله تحت ابى سلمة بن عبد الاسد وام سلمة
بنت عم ابى جهل واخوها عبد الله ابن ابى امية كان من اشد قريش عداوة للنبى
صلى الله عليه وسلم ثم اسلم فاستشهد يوم الطائف وتوفيت ام سلمة سنة تسع وخمسين
بعد عائشة بستة اشهر وايام وتزوج ميمونة بنت الحرث تزوجها وبنى بها بسرف
وسرف على عشرة اميال من مكة وتوفيت ايضا بسرف سنة ثمان وثلاثين فدفنت
هنالك وكانت قبل ان يتزوجها تحت ابى سبرة ابن ابى رهم العامرى وتزوج صفية
بنت حيى بن اخطب النضيرى وكانت عند رجل من يهود خيبر يقال له كنانة
فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم عنقه بأمر احل دمه وسبى اهله وتزوجها
وتوفيت سنة ست وثلاثين وتزوج جويرية بنت الحرث وكان اغار على بنى المصطلق وهم
غازون ونعمهم تسقى على الماء فكانت جويرة بنت الحرث مما اصاب وتزوجها النبى
صلى الله عليه وسلم وتوفيت سنة ست وخمسين واما التى وهبت نفسها للنبى صلى الله
عليه وسلم قال ابو اليقظان هى خولة بنت حكيم السلمى وقال غيره هى ام شريك
الازدية (اولاد النبى صلى الله عليه وسلم) ولد لرسول الله صلى الله عليه وسلم من خديجة
القاسم وبه كان يكنى والطاهر والطيب وفاطمة وزينب ورقية وام كلثوم ومن مارية
القبطية ابراهيم فاما القاسم والطيب فماتا بمكة صغيرين قال مجاهد مكث القاسم
سبع ليال ثم مات واما زينب فكانت عند ابى العاصى ابن الربيع بن عبد العزى
ابن عبد شمس واسم ابى العاصى القاسم وامه هالة بنت خويلد بن اسد بن عبد
العزى اخت خديجة بنت خويلد وكان تزوجها وهو مشرك وكان اسر يوم بدر فمن
عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطلقه بغير فداء واتت زينب النبى صلى الله عليه
وسلم بالمدينة فقدم ابو العاصى المدينة فاسلم وحسن اسلامه وماتت زينب بالمدينة

بعد

بعد مصير النبى صلى الله عليه وسلم اليها بسبع سنين وشهرين واما رقية فتزوجها
عتبة بن ابى لهب فامره ابوه ان يطلقها قبل ان يدخل بها وتزوجها عثمان بن عفان
بالمدينة وماتت بها بعد مقدمه المدينة بسنة وعشرة اشهر وعشرين يوما وولدت
لعثمان عبد الله ومات وهو ابن ست سنين واما ام كلثوم فتزوجها عتيبة بن ابى لهب
ففارقها قبل ان يدخل بها وتزوجها عثمان بعد رقية وتوفيت لثمان سنين وشهر
وعشرة ايام بعد مقدمه بالمدينة واما فاطمة فتزوجها على بن ابى طالب بالمدينة
بعد سنة من مقدمه المدينة وبنى بها بعد ذلك بنحو من سنة وماتت بعد وفاة النبى
صلى الله عليه وسلم بمائة يوم وولدت لعلى الحسن والحسين ومحسنا وام كلثوم الكبرى
وزينب الكبرى واما ابراهيم من مارية القبطية فانه ولد بالمدينة بعد ثمان
سنين من مقدمه وعاش سنة وعشرة اشهر وثمانية ايام وكانت مارية هدية المقوقس
ملك مصر (خيل رسول الله صلى الله عليه وسلم) كان فرسه يوم احد السكب وفرس
ابى عرعرة بردة بن نيار يومئذ يقال له ملاوح والمرتجز فرس رسول الله صلى الله
عليه وسلم الذى اشتراه من الاعرابى وشهد له خزيمة بن ثابت وكان له عليه السلام
فرس يقال له لزاز وفرس يقال له الظرب وفرس يقال له اللحيف وفرس يقال له
الورد وكانت البغلة التى اهداها اليه المقوقس يقال لها دلدل وبقيت
الى زمن معاوية وكان له حمار يقال له يعفور وكان له من النوق القصواء والجدعاء
والعضباء وكانت لقاحه التى اغار عليها عيينة بن حصن بالغابة عشرين لقحة
(احواله صلى الله عليه وسلم) قالوا ولد رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الفيل وبين
عام الفيل وعام الفجار عشرون سنة ودفعته امه الى اظئاره من بنى سعد بن بكر
فلم يزل عندهم خمس سنين ثم ردوه عليها فاخرجته امه الى اخواله بالمدينة بعد سنة
فتوفيت بالابواء وردته ام ايمن حاضنته الى مكة بعد موت امه وتوفى عبد المطلب
وهو ابن ثمان سنين وشهرين وخرج مع ابى طالب عمه الى الشام وهو ابن اثنتى عشرة
سنة وشهد الفجار وهو ابن عشرين سنة وخرج الى الشام فى تجارة لخديجة وهو ابن
خمس وعشرين سنة وتزوجها بعد ذلك بشهرين وايام وبنيت الكعبة ورضيت قريش
بحكمه فيها وهو ابن خمس وثلاثين سنة وبعث وهو ابن اربعين سنة ورأت قريش
النجوم يرمى بها بعد عشرين يوما من مبعثه وتوفى عمه ابو طالب وهو ابن تسع
واربعين سنة وثمانية اشهر وايام وتوفيت خديجة بعد ابى طالب بثلاثة ايام ثم خرج
الى الطائف ومعه زيد بن حارثة بعد ثلاثة اشهر من موت خديجة واقام بها شهرا
ثم رجع الى مكة فى جوار مطعم بن عدى واسرى به الى بيت المقدس بعد سنة ونصف
من وقت رجوعه الى مكة ثم امره الله بالهجرة وافترض عليه الجهاد فامر اصحابه
بالهجرة فخرجوا ارسالا وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه ابو بكر وعامر بن

فهيرة مولى ابى بكر وعبد الله بن ارفد ويقال ارقط ويقال اريقط الديلى وخلف
على بن ابى طالب على ودآئع كانت للناس عنده حتى اداها ثم لحق به وهاجر
الى المدينة وهو ابن ثلاث وخمسين ودخل المدينة يوم الاثنين لاثنتى عشرة ليلة خلت
من شهر ربيع الاول فكان التاريخ من شهر ربيع الاول فرد الى المحرم لانه اول
شهور السنة ونزل بقباء على كلثوم بن الهدم من بنى عمرو بن عوف الاوسى ثم مات
كلثوم فتحول الى سعد بن خيثمة الاوسى واقام شهرا واربعة ايام الى ان اتمت صلاة المقيم
ثم آخى بين المهاجرين والانصار بعد خمسة اشهر من وقت اتمام الصلاة ثم غزا غزوة
ودان بعد ستة اشهر ثم غزا عيرا لقريش بعد شهر وثلاثة ايام ثم غزا فى طلب كرز حتى بلغ
بدرا بعد عشرين يوما ووجهت القبلة الى الكعبة ثم غزا بدرا قال الشعبى بدر كانت
بئر الرجل يدعى بدرا قال وكان المشركون تسعمائة وخمسين رجلا وكان المسلمون
ثلثمائة وبضعة عشر رجلا يعتقب النفر البعير الواحد عدة الانصار منهم مائتان
وسبعون رجلا والباقون من سائر الناس وكان لواء رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابيض ورايته سوداء من مرط لعائشة مرحل وكانت رايته يومئذ مع على ولواؤه مع
مصعب بن عمير قتل من المشركين يوم بدر خمسون رجلا واسر اربعة واربعون رجلا
وكان ممن اسر العباس بن عبد المطلب وعقيل بن ابى طالب وكانا خرجا مكرهين
ونوفل بن الحرث بن عبد المطلب وكان فى الاسارى عقبة بن ابى معيط والنضر
ابن الحرث بن كلدة فقتلهما النبى صلى الله عليه وسلم بالصفراء واستشهد من المسلمين
اربعة عشر رجلا وكانت بدر فى شهر رمضان سنة اثنتين لسبع عشرة ليلة خلت منه
قال ابن اسحق وكانت غزوة احد سنة ثلاث فى شوال قال ولما سارت قريش لحرب
رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج رسول الله والمسلمون حتى نزلوا بيوت بنى حارثة
فاقاموا بقية يومهم وليلتهم ثم خرج من غد فى الف رجل من اصحابه فلما كانوا فى بعض
الطريق انخزل عنهم عبد الله بن ابى سلول بثلث الناس وقالوا والله ماندرى على
ما نقتل انفسنا وهمت بنوا حارثة وبنوا سلمة بالرجوع ثم عصمهم الله ومضى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فذب فرس بذنبه فاصاب ذؤاب سيف فاستله فقال عليه السلام
لصاحب السيف وكان يحب الفال ولا يعتافه شم سيفك فانى ارى السيوف ستسل
اليوم وكانت قريش يومئذ ثلاثة آلاف ورسول الله صلى الله عليه وسلم فى سبعمائة
وكان على الرماة يومئذ عبد الله بن جبير وكانت الهزيمة على المشركين حتى خالفت الرماة
ما امرها به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الثبات بموضعها ومالت الى الغنائم
فاصيب المسلمون وانهزم منهم من انهزم واستشهد من المهاجرين يوم احد اربعة نفر
حمزة بن عبد المطلب وعبد الله بن جحش ومصعب بن عمير وشماس بن عثمان بن الشريد
واستشهد من الانصار احد وستون رجلا واسماء من قتل من المشركين وعددهم

فى كتب السير وكان يوم الخندق سنة اربع ويوم المصطلق وبنى لحيان فى شعبان سنة
خمس ويوم خيبر فى سنة ست وحاصرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بضع عشرة ليلة
وفيها قدم عليه جعفر بن ابى طالب من عند النجاشى وفيها صالحه اهل فدك على
النصف من ثمارهم فكانت له خاصة لانه لم يوجف عليها المسلمون بخيل ولا ركاب
وفيها خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم معتمرا فصده المشركون وكان ساق معه من
الهدى سبعين بدنة فعكفوه عن ان يبلغ محله فبايعه المسلمون تحت الشجرة وكانوا
خمسة عشر ومائة وكان اول من بايع عبد الله بن عمرو كان سبب البيعة عثمان وذلك
انه عليه السلام بعثه الى مكة ليخبر قريشا انه لم يأت لحرب فاحتبسته قريش عندها
وبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قد قتل فدعا الناس الى البيعة على مناجزة
القوم ثم بلغه ان الذى ذكر من امر عثمان باطل وبعث صلى الله عليه وسلم بعثه الى
مؤتة فى سنة ثمان واستعمل عليهم زيد بن حارثة وقال ان اصيب فجعفر وان اصيب
فعبد الله بن رواحة على الناس وكانوا ثلاثة آلاف فقتل زيد وجعفر وعبد الله وقام
بامر الناس بعدهم خالد بن الوليد وقاتل مقتلة عظيمة فانحازت كل طائفة من غير
انهزام وفى سنة ثمان فتح الله عليه مكة فى شهر رمضان فاقام بها خمس عشرة ليلة
يقصر الصلاة ثم سار الى حنين فى شوال سنة ثمان واستخلف على مكة عتاب بن اسيد
فلقى رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع هوازن بحنين للنصف من شوال فهزمهم الله
ونفله اموالهم ونساءهم وكان الذين ثبتوا مع النبى صلى الله عليه وسلم يوم حنين بعد
هزيمة الناس على بن ابى طالب والعباس بن عبد المطلب آخذا بحكمة بغلته والفضل
ابن العباس وابو سفيان بن الحارث بن عبد المطلب وابنه قثم بن ابى سفيان ثم سار رسول
الله صلى الله عليه وسلم بعد حنين الى الطائف فحاصرهم شهرا ثم انصرف ولم يفتحها
فاعتمر من الجعرانة فى ذى القعدة ثم انصرف راجعا الى المدينة فدخلها واقام
بالمدينة الى رجب سنة تسع ثم سار الى ارض الروم فكان اقصى اثره تبوك فاقام بها
وبنى مسجدا هو بها الى اليوم وفتح الله عليه فى سفره ذلك دومة الجندل بعث اليها
خالد بن الوليد فاتاه باكيدر صاحبها فصالحه على الجزية ثم قام بالمدينة الى حضور
الموسم سنة تسع فبعث ابا بكر اميرا على الحاج فاقام للناس حجهم وهى اول
حجة كانت فى الاسلام وانزلت براءة بعد ان سار ابو بكر فبعث بها مع على بن ابى طالب
وامره ان يقوم بها فى الناس اذا فرغ ابو بكر من الحج ثم صدر على وابو بكر الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم ودخلت سنة عشر فاقام بها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة
وجاءته وفود العرب من كل وجه وبعث رسله الى ملوك الارض ودخل الناس
فى الاسلام افواجا وانزلت عليه اذا جاء نصر الله والفتح فعلم انه قد نعى الى نفسه
فلما حضر الموسم خرج عليه السلام لخمس ليال بقين من ذى القعدة فاقام للناس حجهم

ثم صدر الى المدينة فاقام بها بقية ذى الحجة تمام سنة عشر والمحرم وصفر واثنتى
عشرة ليلة من شهر ربيع الاول سنة احدى عشرة ثم قبضه الله يوم الاثنين وكان مقامه
الى ان قبض عشر سنين كوامل وقد بلغ من السن ثلاثا وستين سنة ويقال انه ولد
يوم الاثنين وبعث يوم الاثنين ودخل المدينة يوم الاثنين وقبض يوم الاثنين ودفن ليلة
الاربعاء فى حجرة عائشة رضى الله عنها وعن ابيها (خلافة ابى بكر واخباره ونسبه)
هو ابو بكر عبد الله بن ابى قحافة عثمان وكان اسم ابى بكر فى الجاهلية عبد الكعبة فسماه
رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله ولقبه عتيق لجمال وجهه او لانه عتيق الله من
النار كما اخبر به النبى صلى الله عليه وسلم وسمى صديقا لتصديقه خبر المسرى فهو عبد
الله بن عثمان ابن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤى
ابن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بويع فى اليوم الذى قبض فيه رسول الله
عليه السلام فى سقيفة بنى ساعدة بن كعب بن الخروج ثم بويع بيعة العام يوم الثلاثاء
من بعد ذلك اليوم وارتدت العرب الا القليل منهم بمنع الزكاة فجاهدهم حتى
استقاموا وبعث عمر بن الخطاب فحج بالناس سنة احدى عشرة وفتح اليمامة وقتل
مسيلمة الكذاب والاسود بن كعب العبسى بصنعاء وحج ابو بكر بالناس فى سنة اثنتى
عشرة ثم صدر الى المدينة فبعث الجيوش الى الشام فكانت اجنادين سنة ثلاث
عشرة فى جمادى الاولى واختلفوا فى سبب مرضه الذى مات به وفى اليوم الذى مات
فيه فقيل انه سم فمات يوم الاثنين فى آخره وقيل انه اغتسل فى يوم بارد فحم ومرض
خمسة عشر يوما وتوفى يوم الجمعة لتسع ليال بقين من جمادى الاخرة سنة ثلاث عشرة
فكانت ولايته سنتين وثلاثة اشهر وتسع ليال اتفقوا على ان عمره ثلاث وستون سنة
فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم اسن من ابى بكر بمقدار سنى خلافته (خلافة عمر
ونسبه واخباره) هو عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن قرط بن رباح بن عبد الله
ابن رزاح بن عدى بن كعب بن لؤى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة ويكنى
ابا حفص وكان يدعى الفاروق لانه اعلن بالاسلام وبادى به والناس يخفونه ففرق بين
الحق والباطل وكان المسلمون يوم اسلم تسعة وثلاثين رجلا وامرأة بمكة فكملهم عمر
اربعين وقال ابن مسعود مازلنا اعزة منذ اسلم عمر بويع له بالخلافة باستخلاف ابى بكر
اياه ففتح الله عليه فى سنى ولايته بيت المقدس وبلاد الشام والعواصم مما يلى الروم
وهمذان ونهاوند والاهواز وما والاها من بلاد العجم حتى انتهت الفتوحات الى
اصطخر كما هو مذكور فى كتب التواريخ وحج بالناس عشر سنين متوالية ثم صدر الى
المدينة فقتله فيروز ابو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة يوم الاثنين لاربع ليال بقين من ذى
الحجة تتمة سنة ثلاث وعشرين وصلى عليه صهيب وقبر فى حجرة عائشة مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم مع ابى بكر وكانت ولايته عشر سنين وستة اشهر وتوفى وهو ابن

خمس وخمسين سنة على الاصح وقيل ابن ثلاث وستين سنة (خلافة عثمان واخباره
ونسبه) هو عثمان بن عفان بن ابى العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصى
ابن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بويع غرة
المحرم سنة اربع وعشرين وهو يومئذ ابن تسع وستين سنة وفتح فى ولايته اكثر بلاد
فارس وطبرستان وكرمان وسجستان وسواحل بحر الروم والاردن وافريقية وحصون
قبرص وغيرها الى سنة خمس وثلاثين ثم حوصر فى ذى الحجة من تلك السنة اكثر من
عشرين يوما وقصته مشهورة قتل يوم الاربعاء بعد العصر ودفن يوم السبت بعد الظهر
على الاصح وقال الواقدى قتل يوم الجمعة لثمان ليال خلت من ذى الحجة سنة خمس
وثلاثين وهو يومئذ ابن اثنتين وثمانين سنة وقال هذا مما لا اختلاف فيه ودفن بالبقيع
ليلا وصلى عليه جبير بن مطعم واخفوا قبره وقيل دفن بارض يقال لها حش كوكب
وهو بستان كان اشتراها عثمان وزادها فى البقيع (خلافة على بن ابى طالب رضى الله
عنه) واسم ابى طالب عبد مناف بن عبد المطلب بن هاشم ويكنى ابا الحسن قال ابن
اسحق لما قتل عثمان بويع على بن ابى طالب بيعة العامة فى مسجد رسول الله صلى الله
عليه وسلم وبايع له اهل البصرة وبايع له بالمدينة طلحة والزبير وكانت عائشة خرجت
من المدينة حاجة وعثمان محصور ثم صدرت عن الحج فلما كانت بسرف لقيها الخبر بقتل
عثمان وبيعة على فانصرفت راجعة الى مكة ولحق بها طلحة والزبير ومروان بن الحكم
وعبد الله بن عامر ويعلى بن منبه عامل اليمن فلما تتاموا بمكة تشاوروا فيما يريدون
من الطلب بدم عثمان وهموا بالشأم بمكان معاوية فصرفهم عبد الله بن عامر عن ذلك
الى البصرة فاخذوا عثمان بن حنيف عامل على بها فهموا بقتله ثم حبسوه وقتلوا
خمسين رجلا كانوا معه على بيت المال وغير ذلك من اعماله فلما بلغ عليا مسيرهم
خرج مبادرا اليهم واستنجد اهل الكوفة ثم سار الى البصرة ومعه بضعة عشر الفا
فخرج اليه طلحة والزبير وعائشة باهل البصرة وهم تسعة عشر الفا فاقتتلوا قتالا
شديدا فقتل طلحة وهزم من كان معه ورجع الزبير فقتل بوادى السباع قتله
عمرو بن جرموز واحيط بعائشة واخذت ودخل على البصرة بمن معه فبايعه اهلها
واطلق عثمان بن حنيف ولم يكن له بها كبير مقام حتى انصرف الى الكوفة واستعمل
على البصرة عبد الله بن عباس وتهيأ لحرب معاوية فسار باهل العراق ومن معه من
سائر الناس واقبل معاوية فى اهل الشام ومن اتبعه فكانت وقعة صفين ثم الحكمان
ولم يزل فى حرب الى ان قتل رضى الله عنه ولم يحج فى شئ من سنيه لشغله بالحروب
وقتل ليلة الجمعة لسبع عشرة ليلة مضت من شهر رمضان وهو ابن ثلاث وستين وقيل
ابن ثمان وخمسين وكانت ولايته خمس سنين الا ثلاثة اشهر وقاتله عبد الرحمن بن ملجم
المرادى لعنه الله وقصته مشهورة (واما الحسن بن على) فكان يكنى ابا محمد

ولما قتل على بويع له بالكوفة وبويع لمعاوية ببيت المقدس فسار معاوية يريد الكوفة
فسار الحسن يريده فالتقوا بمسكن من ارض الكوفة فصالح الحسن معاوية وبايع له
ودخل معه الكوفة ثم انصرف معاوية الى الشام وانصرف الحسن الى المدينة فمات بها
سمته جعدة بنت الاشعث امرأته بمواعد وعدها معاوية اياها وكانت وفاته فى شهر
ربيع الاول سنة تسع واربعين وهو يومئذ ابن سبع واربعين سنة (واما الحسين بن على)
فكان يكنى اباعبد الله وخرج على يزيد فوجه اليه عبيد الله بن زياد عمر ابن سعيد
ابن ابى وقاص فقتل بكربلاء سنة احدى وستين يوم عاشوراء وهو ابن ثمان وخمسين
سنة وقيل ست وكان يخضب بالسواد وقصته معروفة رضوان الله عليهم اجمعين
الى هنا من كتاب المعارف لابن قتيبة بن مسلم ملخصا بعض التلخيص ومن اراد
التفصيل فعليه بمراجعة السير والتواريخ (اعلم) ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
يعرض نفسه على قبائل العرب فى كل موسم فبينما هو عند العقبة اذ لقى رهطا
من الخزرج فقال الا تجالسون اكلمكم قالوا بلى فجلسوا فدعاهم الى الله وعرض عليهم
الاسلام وتلا عليهم القرءآن وكانوا قد سمعوا من اليهود ان النبى عليه السلام قد اظل
زمانه فقال بعضهم لبعض والله انه لذاك فلا يسبقن اليهود عليكم فاجابوه فلما انصرفوا
الى بلادهم وذكروه لقومهم فشا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم فيهم فاتى فى العام
القابل اثنا عشر رجلا الى الموسم من الانصار احدهم عُبادة بن الصامت
فلقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعقبة وهى بيعة العقبة الاولى فبايعوه بيعة
النساء يعنى ما قال الله تعالى يا ايها النبى اذا جاءك المؤمنات يبايعنك على ان لا
يشركن بالله شيأ ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن اولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه
بين ايديهن وارجلهن ولا يعصينك فى معروف ثم انصرفوا وخرج فى العام الاخر
سبعون رجلا الى الحج فواعدهم عليه السلام العقبة اوسط ايام التشريق قال كعب
ابن مالك لما كانت الليلة التى واعدنا فيها بتنا اول الليل مع قومنا فلما استثقل
الناس من النوم تسللنا من فرشنا حتى اجتمعنا بالعقبة فاتانا رسول الله صلى الله
عليه وسلم مع عمه العباس فقال العباس يا معشر الخزرج ان محمدا حيث علمتم فهو
فى منعة ونصرة من قومه وعشيرته وقد ابى الا الانقطاع اليكم فان كنتم وافين بما
وعدتموه فانتم وما تحملتم والا فاتركوه فى قومه فتكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم
داعيا الى الله ومرغبا فى الاسلام وتاليا للقرءآن فاجبناه بالايمان فقال انى
ابايعكم على ان تمنعونى مما منعتم به آباءكم فقلنا ابسط يديك نبايعك عليه فقال
عليه السلام اخرجوا الى منكم اثنى عشر نقيبا فاخرجنا من كل فرقة نقيبا وكان
عبادة نقيب بنى عوف وهذه بيعة العقبة الثانية وله عليه السلام بيعة ثالثة
مشهورة وهى البيعة التى وقعت بالحديبية تحت الشجرة عند توجهه من المدينة الى

مكة وتسمى بيعة الرضوان وهذه بعد الهجرة بخلاف الاولين وعبادة شهدها فهو
من المبايعين فى الثلاث رضى الله عنه (من شرح البخارى للكرمانى عليه الرحمة) يعنى
اهل النظر قالوا حديثان متناقضان قالوا رويتم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ما كفر بالله نبى قط وانه بعث اليه ملكان فاستخرجا من قلبه وهو صغير علقة
ثم غسلا قلبه ثم رداه الى مكانه ثم رويتم انه كان على دين قومه اربعين سنة وانه
زوج ابنتيه عتبة بن ابى لهب واباالعاص بن الربيع وهما كافران قالوا وفى هذا
تناقض واختلاف وتنقص لرسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابو محمد ونحن نقول انه
ليس فيه بنعمة الله تعالى لاحد متعلق ولا مقال اذا عرف معناه لان العرب جميعا
من ولد اسماعيل بن ابراهيم صلوات الله على نبينا وعليهما خلا اليمن ولم يزالوا على بقايا
من دين ابيهم ومن ذلك حج البيت وزيارته والختان والنكاح وايقاع الطلاق اذا كان
ثلاثا وللزوج الرجعة فى الواحدة والاثنين وتفريق الفراش فى وقت الحيض والغسل
من الجنابة ودية النفس مائة من الابل والقصاص فى الجرح وقطع اليد فى السرقة
ودفع الظلم ولزوم القتل لقاطع الطريق والرجم للزانى المحصن والزانية المحصنة كذا
واتباع الحكم فى المبال فى الخنثى وتحريم ذوات المحارم بالقرابة والصهر والنسب
وهذه امور مشهورة عندهم وكانوا مع ذلك يؤمنون بالله تعالى ويوحدونه فى صفاته
وافعاله ويؤمنون بالملكين الكاتبين وكلهم اهل التوحيد فى الاعتقاد قال الاعشى
وهو جاهلى

فلا تحسبينى كافرا لك نعمة * على شاهدى يا شاهد الله فاشهد

يريد على لسانى يا ملك الله فاشهد بما اقول ويؤمن بعضهم بالبعث والحساب وآباء النبى
صلى الله عليه وسلم وامهاته كلهم مؤمنون بالبعث والحساب وموحدون
فى اعتقادهم قال زهير بن ابى سلمى وهو جاهلى لم يلحق الاسلام فى قصيدته المشهورة
التى تعد من السبع

يؤخر فيوضع فى كتاب ويدخر * ليوم الحساب او يعجل فينقم

وكانوا يقولون فى البلية وهى الناقة التى تعقل عند قبر صاحبها فلا تعلف ولا تسقى
حتى تموت ان صاحبها يجيء يوم القيامة راكبها وان لم يفعل اولياؤه ذلك بعده جاء حافيا
راجلا فقد ذكر ابو زيد فقال كالبلايا رؤسها فى الولايا * مانحات السموم حر الخدود
والولايا البراذع وكانوا يقورون البرذعة ويدخلونها فى عنق تلك الناقة وقال النابغة

مجلتهم ذات الاله ودينهم * قويم فما يرجون غير العواقب

يريد الجزاء بالاعمال وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم على دين قومه يعنى على دين
اسماعيل وابراهيم عليهما السلام وهو الاسلام يراد على ما كانوا عليه من الايمان بالله
والعمل بشريعتهما فى تلك المذكورات وكان مع هذا لم يقرب من الاوثان فى صغره

وكبره قبل الوحى وكان يعيبهم وقال عليه السلام بغضت الى غيرانه كان
لايعرف فرآئض الله والشرآئع التى شرعها العباده على لسانه حتى اوحى اليه ولذلك
قال تعالى الم يجدك يتيما فاوى ووجدك ضالا فهدى يريد ضالا عن تفصيل الايمان
والاسلام وشرآئعه فهداك وكذلك قوله عزوجل ما كنت تدرى ما الكتاب
ولا الايمان يريد ما كنت تدرى ما القرءآن ولا شرآئع الايمان ولم يرد بالايمان الذى
هو الاقرار لان آباءه الذين كانوا فى افعالهم على الكفر والشرك كانوا فى اعتقادهم
موحدين لانهم يعرفون الله ويؤمنون به ويعبدون الله على شريعة ابراهيم عليه
السلام لكن يتخذون من دون الله آلهة يتقربون بها اليه تعالى وتقربهم فيما ذكروا
منه ويتوقون الظلم ويحذرون عواقبه ويتحالفون على ان لا يبغى على احد ولا يظلم
وقال عبد المطلب لملك الحبشة حين سأله حاجته فقال ابل ذهبت لى فعجب منه كيف
لم يسأله الانصراف عن البيت فقال ان لهذا البيت من يمنع منه او كما قال فهؤلاء
كانوا يقرون بالله ويؤمنون به فكيف لايكون الطيب المطهر قبل الوحى يؤمن بالله
تعالى وهذا لايخفى على احد ولا يذهب عليه ان مراد الله تعالى فى قوله ما كنت تدرى
ما الكتاب ولا الايمان ان الايمان شرآئع الايمان قال ابو محمد ومعنى هذا الحديث
انه عليه السلام كان على دين ابراهيم واسماعيل عليهما السلام وقومه هؤلاء كذلك
الا بنى امية وعبد شمس وغيرهما من كفرة قريش كابى جهل وغيره لانه تعالى حكى
عن ابراهيم عليه السلام فمن اتبعنى فانه منى ومن عصانى فانك غفور رحيم وقال
لنوح عليه السلام انه ليس من اهلك يعنى ابنه لما كان على غير دينه واما تزويجه ابنتيه
الى الكافرين فهذا ايضا من الشرآئع التى كان لايعلمها وانما تقبح الاشياء بالتحريم
وتحسن بالاطلاق والتحليل وليس فى تزويجهما كافرين قبل ان يحرم الله عليه انكاح
الكافر وقبل ان ينزل عليه الوحى ما يلحق به كفر بالله تعالى (من شرح الاحاديث التى
ترى ظواهرها متناقضة) لابى محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى صاحب
كتاب المعارف وغيره من الكتب النافعة (علوم السحر والطلسمات) وهى علم بكيفية
استعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات فى عالم العناصر اما بغير معين
او بمعين من الامور السماوية والاول هو السحر والثانى هو الطلسمات ولما كانت هذه
العلوم مهجورة عند الشرآئع لما فيها من الضرر ولما يشترط من الوجهة الى غير الله
من كوكب وغيره كانت كتبها كالمفقودة بين الناس الا ما وجد فى كتب الامم الاقدمين
فيما قبل نبوة موسى عليه السلام مثل النبط والكلدانيين فان جميع من تقدمه
لم يشرعوا الشرآئع ولا جاؤا بالاحكام انما كانت كتبهم مواعظ وتوحيدا وتذكيرا
بالجنة والنار وكانت هذه العلوم فى اهل بابل من السريانيين والكلدانيين وفى اهل مصر
من القبط وغيرهم وكان لهم فيها التاليف والآثار ولم يترجم لنا من كتبهم فيها الا القليل

مثل

مثل الفلاحة النبطية لابن وحشية من اوضاع اهل بابل فاخذ الناس هذا العلم منها
وتفننوا فيه ووضعت بعد ذلك الاوضاع مثل مصاحف الكواكب السبعة وكتاب
طمطم الهندى فى صور الدرج والكواكب وغيرهم ثم ظهر بالمشرق جابر بن حيان
كبير السحرة فى هذه الملة فتصفح كتب القوم واستخرج الصناعة وغاص على زبدها
فاستخرجها ووضع فيها عدة من التاليف واكثر الكلام فيها وفى صناعة الكيمياء لانها
من توابعها لان احالة الاجسام النوعية من صورة الى اخرى انما تكون بالقوى
النفسانية لا بالصناعة العملية فهو من قبيل السحر ولنقدم هنا مقدمة يتبين لك
منها حقيقة السحر وذلك ان النفوس البشرية وان كانت واحدة بالنوع فهى مختلفة
بالخواص وهى اصناف وكل صنف مختص بخاصية لا توجد فى الصنف الآخر
وصارت تلك الخواص فطرة وجبلة لصنفها فنفوس الانبياء عليهم السلام لها
خاصية تستعد بها للانسلاخ من الروحانية البشرية الى الروحانية الملكية حتى تصير
ملكا فى تلك اللمحة التى انسلخت منها وهذا هو معنى الوحى وهى فى تلك الحالة محصلة
للمعرفة الربانية ومخاطبة الملائكة عن الله تعالى وما يتبع ذلك من التأثير فى الاكوان
ونفوس السحرة لها خاصية التأثير فى الاكوان واستجلاب روحانية الكواكب
للتصرف بها والتأثير بقوة نفسانية او شيطانية فاما تأثير الانبياء عليهم السلام فبمدد
الهى وخاصية ربانية ونفوس الكهنة لها خاصية الاطلاع على المغيبات بقوى
شيطانية وهكذا كل صنف مختص بخاصية لا توجد فى الآخر والنفوس الساحرة
على مراتب ثلاث يأتى شرحها فاولاها المؤثرة بالهم فقط من غير آلة ولا معين
وهذا هو الذى تسميه الفلاسفة السحر والثانية بمعين بمزاج الافلاك والعناصر
او خواص من الاعداد ويسمونها الطلسمات وهى اضعف رتبة من الاولى والثالثة
بتأثير فى القوى المتخيلة يعمد صاحب هذا التأثير الى القوى المتخيلة فيتصرف فيها بنوع
من التصرف ويلقى فيها انواعا من الخيالات والمحاكات وصورا مما يقصده من ذلك
ثم ينزلها الى الحس من الرائين بقوة نفسه المؤثرة فيه فينظر الراؤن كانها فى الخارج
وليس هناك شئ كما يحكى عن بعضهم انه يرى البساتين والانهار والقصور وليس هناك
شئ من ذلك ويسمى هذا عند الفلاسفة الشعوذة او الشعبذة هذا تفصيل مراتبه ثم
هذه الخاصية تكون فى النفس بالقوة شأن القوى البشرية كلها وانما تخرج الى الفعل
بالرياضة ورياضة السحر كلها انما تكون بالتوجه الى الافلاك والكواكب والعوالم
العلوية والشياطين بانواع التعظيم والعبادة والخضوع والتذلل فهى لذلك وجهة الى
غير الله وسجود له والوجهة الى غير الله كفر فلهذا كان السحر كفرا او الكفر من مواده
واسبابه كما رأيت ولهذا اختلف الفقهاء فى قتل الساحر هل هو لكفره السابق على
فعله او لتصرفه بالافساد وما ينشأ عنه من الفساد فى الاكوان والكل حاصل منه ثم

لما كانت المرتبتان الاوليان من السحر لهما حقيقة فى الخارج والمرتبة الاخيرة الثالثة لا حقيقة لها اختلف العلماء فى السحر هل له حقيقة او انما هو تخييل فالقائلون بان له حقيقة نظروا الى المرتبتين الاوليين والقائلون بانه لا حقيقة له نظروا الى المرتبة الثالثة الاخيرة فليس بينهم اختلاف فى نفس الامر بل انما جاء من قبل اشتباه هذه المراتب والله اعلم واعلم ان وجود السحر لا مرية فيه بين العقلاء من اجل التأثير الذى ذكرناه وقد نطق به القرءآن قال تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر الى قوله الا باذن الله وفى الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سحر حتى كان يخيل اليه انه يفعل الشئ ولا يفعله وجعل سحره فى مشط ومشاقة وجف طلعة ودفن فى بئر ذروان فانزل الله عز وجل عليه فى المعوذتين ومن شر النفاثات فى العقد قالت عائشة رضى الله عنها فكان لا يقرأ على عقدة من تلك العقد التى سحر فيها الا انحلت واما وجود السحر فى اهل بابل وهم الكلدانيون من النبط والسريانيين فكثير نطق به القرءآن وجاءت به الاخبار وكان للسحر فى بابل ومصر ايام بعثة موسى عليه السلام سوق نافقة ولهذا كانت معجزته من جنس ما يدعون ويتنازعون وبقى من آثار ذلك فى البرابى بصعيد مصر شواهد دالة على ذلك ورأينا بالعيان من يصور صورة الشخص المسحور بخواص اشياء مقابلة لما نواه وحاوله موجودة بالمسحور امثال تلك المعانى من اسماء وصفات فى التأليف والتفريق ثم يتكلم على تلك الصورة التى اقامها مقام الشخص المسحور عينا او معنى ثم ينفث من ريقه بعد اجتماعه فى فيه بتكرار مخارج حروف ذلك الكلام السوء ويعقد على ذلك المعنى فى سبب اعده لذلك تفاؤلا بالعقد واللزام واخذ العهد على من اشرك به من الجن فى نفثه فى فعله ذلك استشعارا للعزيمة بالعزم ولتلك النية والاسماء السيئة روح خبيثة تخرج منه مع النفخ متعلقة بريقه الخارج من فيه بالنفث فينزل عليها ارواح خبيثة ويقع عن ذلك بالمسحور ما يحاوله الساحر وشاهدنا ايضا من المنتحلين للسحر وعمله من يشير الى كساء او جلد ويتكلم عليه فى سره فاذا هو مقطوع متخرق ويشير الى بطون الغنم كذلك فى مراعيها بالبعج فاذا امعاؤها ساقطة من بطونها على الارض وسمعنا ان بارض الهند بهذا العهد من يشير الى انسان فيتحتّ قلبه ويقع ميتا وينقب عن قلبه فلا يوجد فى حشاه ويشير الى الرمانة وتفتح فلا يوجد من حبوبها شئ وكذلك سمعنا ان بارض السودان وارض الترك من يسحر السحاب فيمطر الارض المخصوصة وكذلك رأينا من عمل الطلسمات عجائب فى الاعداد المتحابة وهى (رك) (رفد) احد العددين مائتان وعشرون والآخر مائتان واربعة وثمانون ومعنى المتحابة ان اجزاء كل واحد التى فيه من نصف وربع وسدس وخمس وامثالها اذا جمع كان مساويا للعدد الآخر

صاحبه

صاحبه فتسمى لاجل ذلك المتحابة ونقل اصحاب الطلسمات ان لتلك الاعداد اثرا فى الالفة بين المتحابين واجتماعهما اذا وضع بوضع مخصوص وشروط مرعية فى ذلك كما هو المعروف عندهم وكذلك بعض الاوفاق المخصوصة بالشمس وغيرها من الكواكب وذكر لنا ان الامام فخر الدين الرازى وضع كتابا فى ذلك سماه السر المكتوم وانه بالمشرق يتداوله اهله ونحن لم نقف عليه والامام لم يكن من ائمة هذا الشأن فيما نظن ولعل الامر بخلاف ذلك وبالمغرب صنف من هؤلاء المنتحلين لهذه الاعمال السحرية يعرفون بالبعاجين وهم الذين ذكرت اولا انهم يشيرون الى الكساء او الجلد فيتخرق ويشيرون الى بطون الغنم بالبعج فتنبعج ويسمى احدهم بهذا العهد باسم البعاج لان اكثر ما ينتحل من السحر بعج الانعام يرهب بذلك اهلها ليعطوه من فضلها وهم متسترون بذلك فى الغاية خوفا على انفسهم من الحكام لقيت منهم جماعة وشاهدت من افعالهم هذه واخبرونى ان لهم وجهة رياضية خاصة بدعوات كفرية واشراك لروحانية الجن والكواكب سطرت فيها صحيفة عندهم تسمى الخنزيرية يتدارسونها وان بهذه الرياضة والوجهة يصلون الى حصول هذه الافعال وان التأثير الذى لهم انما هو فيما سوى الانسان الحر من الامتعة والحيوان والرقيق ويعبرون عن ذلك بما يمشى فيه الدرهم اى ما يملك ويباع ويشترى من سائر المتملكات هذا ما زعموه وسألت بعضهم فاخبرنى به واما افعالهم فظاهرة موجودة وقفنا على الكثير منها وعاينّاها من غير ريبة فى ذلك هذا شأن السحر والطلسمات وآثارها فى العالم (واما الفلاسفة) ففرقوا بين السحر والطلسمات بعد ان اثبتوا انهما جميعا اثر للنفس الانسانية واستدلوا على وجود الاثر للنفس الانسانية بان لها اثرا فى بدنها من غير المجرى الطبيعى واسبابه الجسمانية بل آثار عارضة من كيفيات الارواح تارة كالسخونة الحادثة فى الفرح والسرور ومن جهة التصورات النفسانية اخرى كالذى يقع من قبل التوهم فان الماشى على حرف حائط او حبل منتصب اذا قوى عنده توهم السقوط سقط بلا شك ولهذا تجد كثيرا من الناس يعوّدون انفسهم ذلك بالدربة عليه حتى يذهب عنهم هذا الوهم فتجدهم يمشون على حرف الحائط والحبل المنتصب ولا يخافون السقوط فثبت ان ذلك من آثار النفس الانسانية وتصورها للسقوط من اجل التوهم واذا كان ذلك اثرا للنفس فى بدنها من غير الاسباب الجسمانية الطبيعية فجائز ان يكون لها مثل هذا الاثر فى غير بدنها اذ نسبتها الى الابدان فى ذلك النوع من التأثير واحدة لانها غير حالة فى البدن ولا منطبعة فيه فثبت انها مؤثرة فى سائر الاجسام واما التفرقة عندهم بين السحر والطلسمات فهو ان السحر لا يحتاج الساحر فيه الى معين وصاحب الطلسمات يستعين بروحانية الكواكب واسرار الاعداد وخواص الموجودات واوضاع الفلك المؤثرة فى عالم العناصر كما يقوله المنجمون ويقولون السحر اتحاد روح

بروح والطلسم اتحاد روح بجسم ومعناه عندهم ربط الطبائع العلوية السماوية بالطبائع السفلية الارضية والطبائع العلوية هى روحانيات الكواكب ولذلك يستعين صاحبه فى غالب الامر بالنجاسة والساحر عندهم غير مكتسب لسحره بل هو مفطور على تلك الجبلة المختصة بذلك النوع من التأثير والفرق عندهم بين المعجزة والسحر ان المعجزة قوة آلهية تبعث فى النفس ذلك التأثير فهو مؤيد بروح الله على فعله ذلك والساحر انما يفعل ذلك من عند نفسه وبقوته النفسانية وامداد الشياطين فى بعض الاحوال فبينهما الفرق فى المعقولية والحقيقة والذات فى نفس الامر وانما نستدل نحن على التفرقة بالعلامات الظاهرة وهى وجود المعجزة لصاحب الخير وفى مقاصد الخير وللنفوس المتمحضة للخير والتحدى بها على دعوى النبوة والسحر انما يوجد فى صاحب الشر وفى افعال الشر فى الغالب من التفريق بين الزوجين وضرر الاعداء وامثال ذلك وللنفوس المتمحضة للشر هذا هو الفرق بينهما عند الحكماء الالهيين وقد يوجد لبعض المتصوفة اصحاب الكرامات تأثير ايضا فى احوال العالم وليس معدودا من جنس السحر وانما هو بالامداد الالهى لان نحلتهم وطريقتهم من آثار النبوة وتابعها ولهم فى المدد الالهى حظ عظيم على قدر حالهم وايمانهم وتمسكهم بكلمة الله واذا قيد احد منهم على افعال الشر فلا يأتيها لانه مقيد فيما يأتيه ويذره بالامر الالهى فما لا يقع لهم فيه الاذن لا يأتونه بوجه ومن اتاه منهم فقد عدل عن طريق الحق وربما سُلِبَ حاله ولما كانت المعجزة بامداد روح الله والقوى الالهية فلذلك لا يعارضها شئ من السحر وانظر شأن سحرة فرعون مع موسى فى معجزة العصا كيف تلقف ما يأفكون وذهب سحرهم واضمحل كان لم يكن وكذلك لما نزل على النبى صلى الله عليه وسلم فى المعوذتين ومن شر النفاثات فى العقد قالت عائشة رضى الله عنها فكان لا يقرأها على عقدة من العقد التى سحر فيها الا انحلت فالسحر لا يثبت مع اسم الله وذكره بالهمة الايمانية وقد نقل المؤرخون ان درفش كابيان وهى راية كسرى كان فيها الوفق المئينى العددى منسوجا بالذهب فى طوالع فلكية رصدت لوضع ذلك فوجدت الراية يوم قتل رستم بالقادسية واقعة على الارض بعد انهزام فارس وشتاتهم وهو فيما يزعم اهل الطلسمات والاوفاق مخصوص بالغلب فى الحروب وان الراية التى يكون فيها او معها لا تنهزم اصلا الا ان هذه عارضها المدد الالهى من ايمان اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم وتمسكهم بكلمة الله فانحل معها كل عقد سحرى ولم يثبت وبطل ما كانوا يعملون واما الشريعة فلم تفرق بين السحر والطلسمات والشعبذة وجعلته كلها بابا واحدا محظورا لان الافعال انما اباح لنا الشارع منها ما يهمنا فى ديننا الذى فيه صلاح آخرتنا او فى معاشنا الذى فيه صلاح دنيانا وما لا يهمنا فى شئ منهما فان كان فيه ضررا ونوع

ضرر كالسحر الحاصل ضرره بالوقوع ويلحق به الطلسمات لان اثرهما واحد وكالنجامة التى فيها نوع ضرر باعتقاد التأثير فتفسد العقيدة الايمانية برد الامور الى غيرها فيكون حينئذ ذلك الفعل محظورا على نسبته فى الضرر وان لم يكن مُهِمّاً علينا ولا فيه ضرر فلا اقل من تركه قربة الى الله فان من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه فجعلت الشريعة باب السحر والطلسمات والشعبذة بابا واحدا لما فيها من الضرر وخصته بالحظر والتحريم (علم اسرار الحروف) وهو المسمى بهذا العهد بالسيميا نقل وضعه من الطلسمات اليه فى اصطلاح اهل التصرف من المتصوفة فاستعمل استعمال العام فى الخاص وحدث هذا العلم فى الملة بعد صدر منها وعند ظهور الغلاة من المتصوفة وجنوحهم الى كشف حجاب الحس وظهور الخوارق على ايديهم والتصرفات فى عالم العناصر وتدوين الكتب والاصطلاحات ومزاعمهم فى تنزل الوجود عن الواحد وترتيبه وزعموا ان الكمال الاسمائى مظاهره ارواح الافلاك والكواكب وان طبائع الحروف واسرارها سارية فى الاسماء فهى سارية فى الاكوان على هذا النظام من لدن الابداع الاول تنتقل فى اطواره وتعرب عن اسراره فحدث لذلك علم اسرار الحروف وهو من تفاريع علم السيميا لا يوقف على موضوعه ولا تحاط بالعدد مسائله وقد تعددت فيه تآليف البونى وابن العربى وغيرهما ممن اتبع آثارهما وحاصله عندهم وثمرته تصرف النفوس الربانية فى عالم الطبيعة بالاسماء الحسنى والكلمات الالهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالاسرار السارية فى الاكوان ثم اختلفوا فى سر التصرف الذى فى الحروف لم هو فمنهم من جعله للمزاج الذى فيه وقسم الحروف بقسمة الطبائع الى اربعة اصناف كما فى العناصر فاختصت كل طبيعة بصنف من الحروف التى يقع التصرف فى طبيعتها فعلا وانفعالا بذلك الصنف فتنوعت الحروف بقانون صناعى يسمونه التكسير فالنارية تجمعها (اهطم فشذ) والهوائية تجمعها (بوينصتض) والترابية تجمعها (جزكسقثظ) والمائية تجمعها (دحلعرخغ) فالحروف النارية لدفع الامراض الباردة ولمضاعفة قوة الحرارة حيث تطلب مضاعفتها اما حسا او حكما كما فى تضعيف قوى المريخ فى الحروب والقتل والفتك والمائية ايضا لدفع الامراض الحارة من حميات وغيرها ولتضعيف القوى الباردة حيث تطلب مضاعفتها حسا او حكما كتضعيف القوى القمرية وامثال ذلك وقس عليهما الترابية والهوائية من الطبائع والقوى والكواكب ومنهم من جعل سر التصرف الذى فى الحروف للنسبة العددية فان حروف ابجد دالة على اعدادها المتعارفة وضعا وطبعا فبينها من اجل تناسب الاعداد تناسب فى نفسها ايضا كما بين الباء والكاف والراء لدلالة كل منها على الاثنين كل فى مرتبته فالباء فى مرتبة الاحاد والكاف فى مرتبة العشرات والراء

فى مرتبة المثين وكالذى بينهما وبين الدال والتاء لدلالتهما على الاربعة وبين الاربعة والاثنين نسبة الضعف وخرج للاسماء اوفاق كما للاعداد يختص كل صنف من الحروف بصنف من الاوفاق التى تناسبه من حيث عدد الشكل اوعدد الحروف وامتزاج التصرف من السر الحرفى والسر العددى لاجل التناسب الذى بينهما فاما سر هذا التناسب بين الحروف وامزجة الطبائع اوبين الحروف والاعداد فامر عسير على الفهم اذ ليس من قبيل العلوم والقياسات وانما مستنده عندهم الذوق والكشف قال البونى ولاتظن ان سر الحروف مما يتوصل اليه بالقياس العقلى وانما هو بطريق المشاهدة والتوفيق الالهى واما التصرف فى عالم الطبيعة بهذه الحروف والاسماء المركبة منها وتأثر الاكوان من ذلك فامر لاينكر لثبوته عن كثير منهم تواترا وقد يظن ان تصرف هؤلاء وتصرف اصحاب الطلسمات واحد وليس كذلك فان حقيقة الطلسم وتأثيره على ماحققه اهله انه قوى روحانية من جوهر القهر تفعل فيما له ركب فعل غلبة وقهر باسرار فلكية ونسب عددية وبخورات جالبة لروحانية ذلك الطلسم مشدودة فيه بالهمة فائدتها ربط الطبائع العلوية بالطبائع السفلية وهو عندهم كالخميرة المركبة من ارضية وهوآئية ومائية ونارية حاصلة من جملتها تحيل وتصرف ماحصلت فيه الى ذاتها وتقلبه الى صورتها وكذلك الاكسير للاجسام المعدنية خميرة تقلب المعدن الذى تسرى فيه الى نفسها بالاحالة ولذلك يقولون موضوع الكيمياء جسد فى جسد لان الاكسير اجزآؤه كلها جسدانية ويقولون موضوع الطلسم روح فى جسد لانه ربط الطبائع العلوية بالطبائع السفلية والطبائع السفلية جسد والطبائع العلوية روحانية وتحقيق الفرق بين تصرف اهل الطلسمات واهل الاسماء بعد ان نعلم ان التصرف فى عالم الطبيعة كله انما هو للنفس الانسانية والهمم البشرية لان النفس الانسانية محيطة بالطبيعة وحاكمة عليها بالذات الا ان تصرف اهل الطلسمات انما هو فى استنزال روحانية الافلاك والكواكب وربطها بالصور اوبالنسب العددية حتى يحصل من ذلك نوع مزاج يفعل الاحالة والقلب بطبيعته فعل الخميرة فيما حصلت فيه وتصرف اهل الاسماء انما هو بما حصل لهم بالمجاهدة والكشف من النور الالهى والمدد الربانى فيسخر الطبيعة لذلك طائعة غير مستعصية ولايحتاج الى مدد من القوى الفلكية ولاغيرها لان مدده اعلى منها ويحتاج اهل الطلسمات الى قليل من الرياضة تفيد النفس قوة على استنزال روحانية الافلاك واهون بها درجة ورياضة بخلاف اهل الاسماء فان رياضتهم هى الرياضة الكبرى وليست لقصد التصرف فى الاكوان اذ هو حجاب وانما التصرف لهم حاصل بالعرض كرامة من كرامات الله بهم فان خلا صاحب الاسماء عن معرفة اسرار الله وحقائق الملكوت الذى هو نتيجة المشاهدة والكشف واقتصر على مناسبة الاسماء

وطبائع

وطبائع الحروف والكلمات وتصرف بها من هذه الحيثية وهؤلاء هم اهل السيميا فى المشهور كان اذن لافرق بينه وبين اصحاب الطلسمات بل صاحب الطلسمات اوثق منه لانه يرجع الى اصول طبيعية علمية وقوانين مترتبة واما صاحب اسرار الاسماء اذا فاته الكشف الذى يطلع به على حقائق الكلمات وآثار المناسبات بفوات الخلوص فى الوجهة وليس له فى العلوم الاصطلاحية قانون برهانى يعول عليه فيكون حاله اضعف رتبة وقد يمزج صاحب الاسماء قوى الكلمات والاسماء بقوى الكواكب فتعين لذكر الاسماء الحسنى اومايرسم من اوفاقها بل ولسائر الاسماء اوفاقا تكون من حظوظ الكوكب الذى يناسب ذلك الاسم كما فعله البونى فى كتابه الذى سماه الانماط وهذه المناسبة عندهم هى من لدن الحضرة العمائية وهى برزخية الكمال الاسمائى وانما تنزل تفصيلها فى الحقائق على ماهى عليه من المناسبة واثبات هذه الكلمات عندهم انما هو بحكم المشاهدة وكذلك قد يمزج ايضا صاحب الطلسمات عمله وقوى كواكبه بقوى الدعوات المؤلفة من الكلمات المخصوصة لمناسبة بين الكلمات والكواكب الا ان مناسبة الكلمات عندهم ليس كما هى عند اصحاب الاسماء من الاطلاع فى حال المشاهدة وانما يرجع الى مااقتضته اصول طريقتهم السحرية من اقتسام الكواكب بجميع مافى عوالم المكونات من جواهر واعراض وذوات ومعان والحروف والاسماء من جملة مافيه فلكل واحد من الكواكب قسم منها يخصه ويبنون على ذلك مبانى غريبة منكرة من تقسيم سور القرآن وآيه على هذا النحو كما فعله مسلمة المجريطى فى الغاية والظاهر من حال البونى فى انماطه انه اعتبر طريقتهم فان تلك الانماط اذا تصفحتها وتصفحت الدعوات التى تضمنتها وتقسيمها على ساعات الكواكب السبعة ثم وقفت على الغاية وتصفحت قيامات الكواكب التى فيها وهى الدعوات التى تختص بكل كوكب يسمونها قيامات الكواكب اى الدعوة التى يقام له بها يشهد لك ذلك اما بانه من مادتها اوبان التناسب الذى كان فى اصل الابداع وبرزخ العلم قضى بذلك كله وما اوتيتم من العلم الا قليلا وليس كل ماحرمه الشرع من العلوم بمنكر الثبوت فقد ثبت ان السحر حق مع حظره (تحقيق ونكتة) هذه السيميا كما تحقق لك انها ضرب من السحر تحصل برياضات شرعية وذلك انا قدمنا ان التصرف فى عالم الاكوان لصنفين من البشر هما الانبياء بالقوة الالهية التى فطرهم الله عليها والسحرة بالقوة النفسانية التى جبلوا عليها وقد يحصل للاولياء تصرف يكتسبونه بالملكة الايمانية وهو من نتائج التجريد ولايقصدون الى تحصيله وانما يأتيهم عفوا والمتمكنون منهم اذا عرض لهم اعرضوا عنه واستعاذوا بالله منه وعدوه محنة كما يحكى عن ابى يزيد البسطامى انه وافى شاطئ دجلة عشاء متحيرا فالتقى له

طرفا الوادى فاستعاذ بالله وقال لا ابيع حظى من الله بدا نق وركب السفينة عابرا مع
الملاحين واما السحر فلابد فى الجبلى منه من الرياضة لخروج من القوة الى الفعل
وقد يحصل لغير الجبلى منه بالاكتساب وهو دون الجبلى فتعانى فيه الرياضة
كما تعانى فى الاول وهذه الرياضة السحرية معروفة وقد ذكر انواعها وكيفيتها
مسلمة المجريطى فى كتاب الغاية وجابر بن حيان فى رسائله وغيرهما ويستعملهما
كثير ممن يقصد اكتساب السحر وتعلمه على قوانينها وشروطها الا ان هذه الرياضة
السحرية التى للاولين مشحونة بالكفريات كالتوجهات للكواكب والدعوات
لها التى يسمونها قيامات لاستجلاب روحانيتها وكاعتقاد التأثير من غير الله
فى ربط الفعل بالطوالع النجومية وبمناظرات الكواكب فى البروج لتحصيل الاثر
المطلوب فاعتمد لذلك كثير ممن يروم التصرف فى عالم الكائنات وقصدوا طريق
تحصيله على وجه يبعد عن ملابسة الكفر وانتحاله وقلبوا تلك الرياضة شرعية باذكار
وتسبيحات ودعوات من القرءآن والاحاديث النبوية هداهم الى معرفة المناسبة
منها للحاجة ما قدمناه من انقسام العالم بما فيه من ذوات وصفات وافعال باثار
الكواكب السبعة ويتحرون مع ذلك للساعات والايام المناسبة لانقسامها كذلك
ويتسمون بتلك الرياضة الشرعية تحرجا من السحر المعهود الذى هو كفر او يدعو اليه
ويتمسكون بالوجهة الشرعية لعمومها وخصوصها كما فعله البونى فى كتاب الانماط
وغيره من كتبه وسموا هذه الطريقة بالسيميا توغلا فى الفرار من اسم السحر وهم
فى الحقيقة واقعون فى معناه وان كانت الوجهة الشرعية حاصلة لهم فلا يبعدون كل
البعد عن اعتقاد التأثير لغير الله تعالى ثم انهم يقصدون التصرف فى عالم الكائنات
وهو محظور عند الشارع وما وقع للانبياء من المعجزات والاولياء من الكرامات فباذن
من الله يحصل لهم العلم الضرورى بذلك الهاما او غيره ولا يتعمدونه من دون اذن
فلا تثقن بما يموهونه هؤلاء فى هذه السيميا فانما هى كما قررته لك من فنون السحر
وضروبه ملخصا من مقدمة ابن خلدون (مما يتعلق باسرار الحروف على مشرب القوم)
قالوا الحروف النورانية هى الاربعة عشر المجموعة فى قولهم نص حكيم له سر قاطع
ومعناه ان هذه الحروف الواقعة اوآئل السور نص آله حكيم متقن له اى لذلك النص
سر قاطع لعروق الشبهة عمن اطلعه الله تعالى عليه وتوج بها تسع وعشرون سورة
على عدد الحروف مطلقا فتكون اشارة الى اظهار عجز البلغاء عن الاتيان بمثله فكانه
قال هذا الذى عجزتم عن الاتيان بمثله مؤلف من المادة التى تؤلفون منها كلامكم
ولذا وردت على طرز كلامهم من كونها حرفا واحدا الى خمسة فاحاديها (ص ق ن)
وثنائيها حم طه طس يس وثلاثيها الم الر طسم ورباعيها المص المر وخماسيها كهيعص
حمعسق والسور المتوجة بها امهات وغيرها كالمقدمات والتتمات وفى الباب الثامن

والتسعين

والتسعين من الفتوحات اوآئل السور ملائكة اجتمعت بهم وافادونى علوما فاذا نطق
القارئ بها فكانه ناداهم فاذا قال الم قال الثلاثة ما تقول فيقول ما بعده فيقولون
صدقت ويستغفرون له وهم اربعة عشر آخرهم نون ظهروا فى منازل القرءآن العظيم
ومع التكرار تسعة وسبعون بيد كل شعبة من شعب الايمان فقد استوفى البضع
غايته هنا انتهى فقوله فى منازل القرءآن اشارة الى تشبيه القرءآن بالفلك اذ بدورانه
يحصل نظام الظهور والاظهار الذى هو قوس النزول من دآئرة الوجود واوله المبدأ
ومنتهاه آدم الذى هو الغاية المحبوبة كما اشار اليه يحبهم فان الضمير باسان الاشارة
آدم لكونه خمسة واربعين وجمعه باعتبار المشاعر العشر ووجه اعتبارها ان المعرفة
المدلول عليها باحببت ان اعرف انما تكون بها لاستخدام العقل اياها وافرد ضمير الفاعل
لكونه واحدا كما دل عليه ضميرا حببت كما يحصل بالقرءآن نظام الشعور والاشعار
الذى هو قوس الصعود واوله آدم الذى هو المحب كما اشار اليه يحبونه وجمعه باعتبار
المشاعر العشر المدلول عليه بقوله نه التى هى الكمال الظهورى للعشرة ومنتهاه
المعاد وكما ان فى الفلك منازل للقمر الحسى كذلك فى القرءآن منازل للقمر العقلى وهو
النفس الناطقة وكما ان القمر خالى فى حد ذاته عن النور يحصل له من الشمس بسيره
فى منازله الى ان يقابلها فيمتلئ نورا ثم يخزنه عندها الى المقارنة ثم يستأنف دورا
آخر كذلك النفس خالية فى حد ذاتها عن النور العلمى والله اخرجكم من بطون
امهاتكم لا تعلمون شيأ ومعلومها يوم ألست نسبته بطروغ غواشى الطبيعة عليها لكنها
بعد محصلة له من شمس العقل الفعال بسيرها فى منازل القرءآن العظيم بالفكر
مرتبة للحدود واجزآء التعريف الى ان تقابل شمس العقل فتمتلئ منه نورا علميا بافاضة
النتيجة والمعرف عليها ثم تخزنه فيه متوجهة اليه الى ان تقارنه ثم تستأنف دورا
آخر فان قلت منازل القرءآن تزيد على منازل القمر بواحد قلت هى وان كانت ثمانية
وعشرين لكن القمر يمكث فيها تسعة وعشرين يوما واربعة اتساع يوم وستة اثمان
تسع يوم وخمس ثمن تسع يوم لان السنة القمرية ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وخمس
يوم وسدسه الا ان الكسر ملغى فتطابقها وانما جعلوها ثمانية وعشرين لكونها
مخرجا لكثير الكسور بخلاف التسعة والعشرين فانها عدد اصم بل اول وهذا
كما جعل المنجمون قطر الدآئرة مائة وعشرين مع انه فى نفس الامر وعند المساح
مائة واربعة عشر وكسر كما يقتضيه اعتبارهم محيطها ثلثمائة وستين وانما ناسب
القرءآن فلك القمر لانه مظهر الصفة الكلامية ولذا انزل القرءآن ليلة القدر
من رمضان دفعة الى بيت العزة الذى هو فى السماء الدنيا وكان مسكن آدم الذى
خصوصيته علم الاسماء وهى من الكلام حتى قيل ان العقل العاشر هو الحضرة
الجبريلية هذا وقول الشيخ استوفى البضع غايته هنا غير ظاهر لانها ثمانية وسبعون

وتقابل النورانية الظلمانية وهى اربعة عشر ايضا سبعة منها سفلية كلها معجمة وهى (جزث فشخظ) وتسمى سواقط الفاتحة لسقوطها منها وسبعة منها علوية وهى ما عداها وقالوا السين بين الحروف بالكمال معروف اما لما قاله الحرانى فى كتابه الموضوع فى علم معانى الحروف ان السين مظهر للبدأ والتمام والوصلة بينهما ولذا ثلثت سناته خطا وهو يدل على جميع ما يدل عليه الم فان الالف للبدأ ولذا كان مخرجها باطنا والميم للتمام ولذا كان مخرجها آخر المخارج واللام للوصلة ولذا كان مخرجها متوسطا ولاشك ان الجميع كمال ولذا جعلوا الصفات الجامعة لصفات الجلال وصفات الجمال صفات كمال ومثله اعتبروا فى الانسان الكامل اولاختصاصها من بين الحروف باستواء بيناتها وزبرها فان كلا منهما ستون وزبر اسم الحرف ما زبر منه اى يكتب وهو اوله لانه المسمى فان اسماء الحروف اختصت من بين سائر الاسماء بكون المسمى جزأها والمصحح لذلك كونها الفاظا كالاسم والداعى اليه كونها معلومة حسا كما تعلم وضعا والى جعلها اولا المبالغة فى اظهارها بكونها اول ما يقرع السمع وخرج عن ذلك اسمان احدهما الهمزة فانها اسم للالف اليابسة فكان القياس ان يقال أمزة لكنها اسم مستحدث وكلامنا فيما وضعه العرب وهم قد وضعوا لها الف والمسمى فى اولها وانما عدل الى المستحدث ليخالف بين اسميها فتكون بذاتها موجودة فى اول احدهما وبما هو اقرب الحروف مخرجا اليها فى اول الاخر فان اول حروف الحلق الهمزة وثانيها الهاء والاسم الاخر لفظة لا فانها اسم للالف اللينة والمسمى موجود فيها بذاته لكن لا فى الاول لسكونها بالذات وتعذر او تعسر الابتداء بالساكن مطلقا وموجودة ولا فى اسميها الاخر وهو لفظة الف لكن لا بذاتها بل بما هو اقرب الحروف مخرجا اليها فتكون جامعة للامرين لكن فى اسمين فى كل احدهما بخلاف اليابسة فانها لما جمعت بينهما فى اسم واحد وهو الف لم تضع العرب لها غيره واما المستحدثون فقد قصدوا تحوى وجودها الذاتى والغيرى وليكون للفرع اسمان كالاصل احدهما مشترك بينهما وهو الف والاخر مختص وهو لفظة همزة فى الاولى ولفظة لا فى الثانية فكل من المختصين مع الف مترادفان وهى مشترك لكن المراد بها اولا فى الترتيب الابتثى اليابسة واما اللينة فهى المراد بلفظ لا المذكورة قبل الياء فيه فهى مثل باوتا ونحوهما فى كونها اسما ثنائيا مقصورا او ثلاثيا ممدودا على القولين وقول المعلمين للاطفال لام الف لحن وقول الشاعر

خرجت من عند زياد كالخرف ۞ تخطر جلاى بخط مختلف ۞ وتكتبان فى التراب لام الف

مولد كما صرح به ابن جنى فالحروف تسعة وعشرون واسماؤها ثلاثون سبعة عشر منها ثلاثية وثلاثة عشر على الخلاف وتسمى ما عدا الزبرينات لكونها تبين ما اجمله الزبر فى مذاق اهل الله وقالوا فيما يتعلق باسرار الاعداد انه لا يتصور وجود الخمسة

٤	٩	٢
٣	٥	٧
٨	١	٦

والاربعين فى وفق من الاوفاق الا فى المثلث اذا كانت اعداده متناسبة نسبة عددية طبيعية على توالى الاعداد واما فيما عداه فيزيد على ذلك وقد وصفوه بالميمون وهو المبارك لنسبته الى آدم عليه السلام الذى بوجوده توالت البركات وبصعوده تحت خلافته تتالت الخيرات لحصول النوع الاشرف الذى هو غاية خلق ماسواه منه ومن حواء التى هى ضلعه الايسر كما ان الخمسة التى هى بمنزلتها هى الضلع الايسر من عدد اسمه وذلك ان التسعة بمنزلة آدم لانها من الاحاد وللاحاد نسبة الابوة والولادة الى سائر الاعداد والتسعة نهايتها كما ان آدم نهاية مراتب المخلوقات التسعة التى هى العقل والنفس والفلك والكوكب والعنصر والمعدن والنبات والحيوان والانسان فما وجد بعده مكرر من حيث النوعية واما عدم تكرار التجلى الذى هو مقتضى اسمه الواسع فمن حيث الشخصية والخمسة بمنزلة حواء من حيث انها يتولد عنها مثلها بالضرب فان حاصل ضرب الخمسة فى الخمسة يحفظها فيحصل خمسة وعشرون وتسمى كرية ودورية ودائرة بخلاف التسعة فان مربعها احد وثمانون فقد ولدت الواحد الذى هو مبدأ العدد وعدد بالقوة لا بالفعل فضلا عن كونها مثلها ولذلك تلد حواء آدم بالفعل وانما تلد آدم المنى الذى هو مبدأ آدم وآدم بالقوة والواحد والستة وان كانا كرويين حيث يحفظان انفسهما اذا ربعا الا ان الخمسة تحفظ ما يتولد عنها فى التربيع فان حاصل كل تربيع يوجد فى التربيع الذى بعده فان تربيع الخمسة خمسة وعشرون وهى توجد فى مربعها وهى ستمائة وخمسة وعشرون وهى توجد فى مربعها وهو ثلثمائة وتسعون الفا وستمائة وخمسة وعشرون وهكذا الى غير النهاية واما الستة فلا تحفظ مربعها وهو الستة والثلاثون اذا ربع فانه الف ومائتان وستة وتسعون وكذا الواحد لانه لا يتزايد بالتربيعات وايضا الخمسة اذا ضربت فى التسعة حصلت خمسة واربعون فكانت ضلعا ايسر من عدد اسم آدم اى اقل والتسعة الضلع الاكثر وايضا الكمال الظهورى للخمسة خمسة عشر وهى عدد اسم حواء وضلع المثلث الطبيعى بل حروف اسم حواء بالفعل ظهرت فى الضلع الاسفل من طبيعيه وهو واح وكون صورة الحروف مخالفة للترتيب لانها حين كانت جزأ من آدم لم تكن على صورتها الانسانية والكمال الظهورى للتسعة خمسة واربعون وهى آدم وجميع رقوم المثلث الطبيعى مع الكمال الظهورى للعدد ثم مجموع الحرفين (طه) فمعنى قوله تعالى طه ما انزلنا عليك القرءآن لتشقى يا طه يا آدم ويا حواء والمراد بهما النوع الانسانى ما انزلنا عليك القرءآن لتشقى والمراد اما القرءآن التكوينى او التدوينى فالمعنى على الاول ما جعلناك جامعا لجميع مراتب الموجود لتشقى بل لتسعد بمطالعة حقائق الموجودات بسبب وجود انموذجها فيك وعلى الثانى ما انزلنا عليك القرءان بالوحى الا لتسعد بالعمل بما فيه ويمكن ان يراد خصوصهما وافراد الضمير نظرا

الى كونهما كالواحد ذاتا وحكما اما الاول فلانها جزؤه والجزء ليس غير الكل ولكون كل كنصف كرة ولذا كانا حالة الجماع التى هى اعلى مراتب الفعل والانفعال ككرة واحدة واما الثانى فلاتحاد اثرهما وهو بقاء النوع وحينئذ تصح ايضا ارادة المعنيين فى القرءآن اما الاول فظاهر واما الثانى فلاختصاص آدم بالاسماء وهى كلام كالقرءآن وايضا مسكنه السماء الدنيا التى هى مظهر الصفة الكلامية ولذلك كانت اقطاع الحضرة الجبريلية وقد انزل القرءآن جملة واحدة فى رمضان الى بيت العزة منها ثم نزل منجما فى ثلاث وعشرين سنة وايضا كما ان كوكبها وهو القمر خليفة شمس الحس فى ازالة ظلمة الكثائف الحسية كذلك آدم خليفة شمس العقل فى ازالة الظلمات الطبيعية وايضا المثلث منسوب اليه والمربع لعطارد وهكذا حتى يكون المتسع لزحل والمعشر المجاور لمرتبة الآحاد الداخل فى حد الكثرات لفلك الثوابت التى لا يعلم عدتها الا مبدعها وللاطلس الوفق الاحد عشرى الذى هو فرد اصم اول لا كسر له ولا جذر ولا ضلع كما ان الاطلس الذى هو العرش مجهول السكان والسمك والمساحة وبعد سطحه المحدب عن المركز الى هنا من الشرح الذى كتبه شيخنا العلامة الشيخ ابراهيم المصرى الحلبى على لغز اسم كتاب الزبدة لبهاء الدين العاملى سنة خمس وستين ومائة والف رحمه الله (علم التصوف) هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة فى الملة واصله ان طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الامة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية واصلها العكوف على العبادة والانقطاع الى الله والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة وكان ذلك عاما فى الصحابة والسلف فلما فشا الاقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده وجنح الناس الى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة قال القشيرى رحمه الله ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس والظاهر انه لقب ومن قال اشتقاقه من الصفاء او الصفوة او من الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوى قال وكذلك من الصوف لانهم لم يختصوا بلبسه قلت والاظهر انه من الصوف وهم فى الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس فى لبس فاخر الثياب الى لبس الصوف فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والاقبال على العبادة اختصوا بمواجد مدركة لهم وذلك ان الانسان بما هو انسان انما يتميز عن سائر الحيوان بالادراك وادراكه نوعان ادراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم وادراك للاحوال القائمة به من الفرح والحزن والقبض والبسط والرضى والغضب والشكر والصبر وامثال ذلك فالمعنى العاقل والمتصرف فى البدن ينشأ من ادراكات وارادات واحوال وهى التى تميز بها الانسان كما قلناه وبعضها ينشأ

عن

عن بعض كما نشأ العلم عن الادلة والفرح والحزن عن ادراك المؤلم والمتلذذ به والنشاط عن الجمام والكسل عن الاعياء وكذلك المريد فى مجاهدته وعبادته لا بد ان ينشأ له عن كل مجاهدة حال هى نتيجة لتلك المجاهدة وتلك الحال اما ان تكون نوع عبادة فترسخ وتصير مقاما للمريد واما ان لا تكون عبادة وانما تكون صفة حاصلة للنفس من فرح او سرور او نشاط او كسل او غير ذلك والمقامات لا يزال المريد يترقى فيها من مقام الى مقام الى ان ينتهى الى التوحيد والمعرفة التى هى الغاية المطلوبة للسعادة والمريد لا بد له من الترقى فى هذه الاطوار واصلها كلها الطاعة والاخلاص ويتقدمها الايمان ويصاحبها وينشأ عنها الاحوال والصفات نتائج وثمرات ثم ينشأ عنها اخرى واخرى الى مقام التوحيد والعرفان واذا وقع تقصير فى النتيجة او خلل فيعلم انه انما اتى من قبل التقصير فى الذى قبله وكذلك فى الخواطر الانسانية والواردات القلبية فلهذا يحتاج المريد الى محاسبة نفسه فى سائر اعماله وينظر فى حقائقها لان حصول النتائج عن الاعمال ضرورى وقصورها من الخلل فيها كذلك والمريد يجد ذلك بذوقه ويحاسب نفسه على اسبابه ولا يشاركه فى ذلك الا القليل من الناس لان الغفلة عن هذا كانها شاملة وغاية اهل العبادات اذا لم ينتهوا الى هذا النوع انهم يأتون بالطاعة مخلصة من نظر الفقه فى الاجزاء والامتثال وهؤلاء يبحثون عن نتائجها بالاذواق والمواجد ليطلعوا على انها خالصة من التقصير اولا وظهر ان اصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الافعال والتروك والكلام فى هذه الاذواق والمواجد التى تحصل عن المجاهدات ثم تستقر للمريد مقاما ويترقى منها الى غيرها ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات فى الفاظ تدور بينهم اذ الاوضاع اللغوية انما هى للمعانى المتعارفة فاذا عرض ما هو غير متعارف اصطلحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذى ليس يوجد لغيرهم من اهل الشريعة الكلام فيه وصار علم الشريعة على صنفين صنف مخصوص بالفقهاء واهل الفتيا وهى الاحكام العامة فى العبادات والعادات والمعاملات وصنف مخصوص بالقوة فى القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها والكلام فى الاذواق والمواجد العارضة فى طريقها وكيفية الترقى فيها من ذوق الى ذوق وشرح الاصطلاحات التى تدور بينهم فلما كتبت العلوم ودونت والف الفقهاء فى الفقه واصوله والكلام والتفسير وغير ذلك كتب رجال من اهل هذه الطريقة فى طريقهم فمنهم من كتب فى احكام الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء فى الاخذ والترك ومنهم من كتب فى آداب الطريقة واذواق اهلها ومواجدهم كما فعله القشيرى فى الرسالة والسهروردى فى عوارف المعارف وجمع الغزالى بين الامرين فى الاحياء وصار علم التصوف علما مدونا بعد ان كانت الطريقة عبادة فقط وكانت

احكامها انما تتلقى من صدور الرجال كما وقع فى سائر العلوم التى دونت بالكتابة من التفسير والحديث والفقه والاصول وغير ذلك ثم ان هذه المجاهدة والذكر يتبعها غالبا كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من امر الله ليس لصاحب الحس ادراك شئ منها والروح من تلك العوالم وسبب هذا الكشف ان الروح اذا رجع عن الحس الظاهر الى الباطن ضعفت احوال الحس وقويت احوال الروح وغلب سلطانه وتجدد نشوه واعان على ذلك الذكر فانه كالغذآء لتنمية الروح ولا يزال فى نمو وتزايد الى ان يصير شهودا بعد ان كان علما ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذى لها من ذاتها وهو عين الادراك فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الالهى ويقرب ذاته فى تحقق حقيقتها من الافق الاعلى افق الملائكة وهذا الكشف كثيرا ما يعرض لاهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم وكذلك يدركون كثيرا من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم فى الموجودات السفلية وتصير طوع ارادتهم فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا هذا التصرف ولا يخبرون عن حقيقة شئ لم يؤمروا بالتكلم فيه بل يعدون ما وقع لهم من ذلك محنة ويتعوذون منه اذا وقع لهم وقد كانت الصحابة رضى الله تعالى عنهم على مثل هذه المجاهدة وكان حظهم من هذه الكرامات اوفر الحظوظ لكنهم لم يقع لهم بها عناية وفى فضائل ابى بكر وعمر وعلى رضى الله تعالى عنهم كثير منها وتبعهم فى ذلك اهل الطريقة ممن اشتملت رسالة القشيرى على ذكرهم ومن تبع طريقتهم من بعدهم ثم ان قوما من المتأخرين انصرفت عنايتهم الى كشف الحجاب والكلام فى المدارك التى ورآءه واختلفت طرق الرياضة عندهم فى ذلك باختلاف تعليمهم فى اماتة القوى الحسية وتغذية الروح العاقل حتى يحصل للنفس ادراكها الذى لها من ذاتها بتمام نشوها وتغذيتها فاذا حصل ذلك زعموا ان الوجود قد انحصر فى مداركها حينئذ وانهم كشفوا ذوات الوجود وتصوروا حقائقه كلها من العرش الى الطش هكذا قال الغزالى فى كتاب الاحياء بعد ان ذكر صورة الرياضة ثم ان هذا الكشف لا يكون صحيحا كاملا عندهم الا اذا كان ناشئا عن الاستقامة لان الكشف قد يحصل لصاحب الخلوة والجوع وان لم يكن هنالك استقامة كالسحرة والنصارى وغيرهم من المرتاضين وليس مرادنا الا الكشف الناشئ عن الاستقامة ومثاله ان المرآة الصقيلة اذا كانت محدبة او مقعرة وحوذى بها جهة المرئى فانه يتشكل فيها معوجا على غير صورته واذا كانت مسطحة تشكل فيها المرئى صحيحا فالاستقامة للنفس كالانبساط للمرآة فيما ينطبع فيها من الاحوال ولما عنى المتأخرون بهذا النوع من الكشف تكلموا فى حقائق الموجودات العلوية والسفلية وحقائق الملك والروح والعرش والكرسى وامثال ذلك وقصرت مدارك من لم يشاركهم فى طريقهم عن فهم

اذواقهم ومواجدهم فى ذلك فاهل الفتيا بين منكر عليهم ومسلم لهم وليس البرهان والدليل بنافع فى هذا الطريق ردا وقبولا اذ هى من قبيل الوجدانيات (تفصيل وتحقيق) يقع كثيرا فى كلام اهل العقائد من علماء الحديث والفقه ان الله تعالى مباين لمخلوقاته ويقع للمتكلمين انه لا مباين ولا متصل ويقع للفلاسفة انه لا داخل العالم ولا خارجه ويقع للمتأخرين من المتصوفة انه متحد بالمخلوقات اما بمعنى الحلول فيها او بمعنى انه هو عينها وليس هنالك غيره جملة ولا تفصيلا فلنبين تفصيل هذه المذاهب ونشرح حقيقة كل واحد منها حتى تتضح معانيها فنقول ان المباينة تقال لمعنيين احدهما المباينة فى الحيز والجهة ويقابله الاتصال وتشعر هذه المقابلة على هذا التقدير بالمكان اما صريحا وهو تجسيم او لزوما وهو تشبيه من قبيل القول بالجهة وقد نقل مثله عن بعض علماء السلف من التصريح بهذه المباينة فيحتمل غير هذا المعنى ومن اجل ذلك انكر المتكلمون هذه المباينة وقالوا لا يقال للبارى انه مباين لمخلوقاته ولا متصل بها لان ذلك انما يكون للمتحيزات وما يقال من ان المحل لا يخلو عن الاتصاف بالمعنى وضده فهو مشروط بصحة الاتصاف اولا واما مع امتناعه فلا بل يجوز الخلو عن المعنى وضده كما يقال فى الجماد لا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ولا كاتب ولا امى وصحة الاتصاف بهذه المباينة مشروطة بالحصول فى الجهة على ما تقرر فى مدلولها والبارى سبحانه منزه عن ذلك ذكره ابن التلمسانى فى شرح اللمع لامام الحرمين وقال ولا يقال للبارى مباين للعالم ولا متصل به ولا داخل فيه ولا خارج عنه وهو معنى ما تقوله الفلاسفة انه لا داخل العالم ولا خارجه بناء على وجود الجواهر غير المتحيزة وانكرها المتكلمون لما يلزم من مساواتها للبارى فى اخص الصفات واما المعنى الآخر للمباينة فهو المغايرة والمخالفة فيقال البارى مباين لمخلوقاته فى ذاته وهويته ووجوده وصفاته ويقابله الاتحاد والامتزاج والاختلاط وهذه المباينة هى مذهب اهل الحق كلهم من جمهور السلف وعلماء الشرآئع والمتصوفة الاقدمين كاهل الرسالة ومن نحا منحاهم وذهب جماعة من المتصوفة المتأخرين الذين صيروا المدارك الوجدانية علمية نظرية الى ان البارى تعالى متحد بمخلوقاته فى هويته ووجوده وصفاته وربما زعموا انه مذهب الفلاسفة قبل ارسطو مثل افلاطون وسقراط وهو الذى يعنيه المتكلمون حيث ينقلونه فى علم الكلام عن المتصوفة ويحاولون الرد عليه بانه ذاتان تنتفى احداهما او تندرج اندراج الجزء فان تلك مغايرة صريحة ولا يقولون بذلك وهذا الاتحاد هو الحلول الذى تدعيه النصارى فى المسيح عليه السلام وهو اغرب لانه حلول قديم فى محدث او اتحاده به وهو ايضا عين ما تقوله الامامية من الشيعة فى الائمة وتقرير هذا الاتحاد فى كلامهم على طريقين الاول ان ذات القديم كامنة فى المحدثات

محسوسها ومعقولها متحدة بها فى التصورين وهى كلها مظاهر له وهو القائم عليها
اى المقوم لوجودها بمعنى لولاه كانت عدما وهو رأى اهل الحلول الثانية طريقة
اهل الوحدة المطلقة وكانهم استشعروا من تقرير اهل الحلول الغيرية المنافية
لمعقول الاتحاد فنفوها بين القديم وبين المخلوقات فى الذات والوجود والصفات
وغالطوا فى غيرية المظاهر المدركة بالحس والعقل بان ذلك من المدارك البشرية
وهى اوهام ولا يريدون الوهم الذى هو قسيم العلم والظن والشك وانما يريدون
انها كلها عدم فى الحقيقة وجود فى المدرك البشرى فقط ولا وجود بالحقيقة
الا للقديم لا فى الظاهر ولا فى الباطن كما نقرره بعد بحسب الامكان
والتعويل فى تعقل ذلك على النظر والاستدلال كما فى المدارك البشرية غير مفيد
لان ذلك انما ينتقل من المدارك الملكية وانما هى حاصلة للانبياء عليهم السلام
بالفطرة ومن بعدهم للاولياء بهدايتهم وقَصْدُ مَنْ يقصد الحصولَ عليها بالطريقة
العلمية ضلال وربما قصد بعض المصنفين ذلك فى كشف الموجودات وترتيب
حقائقها على طريق اهل المظاهر فاتى بالاغمض فالاغمض بالنسبة الى اهل النظر
والاصطلاحات والعلوم كما فعل الفرغانى شارح قصيدة ابن الفارض فى الديباجة التى
تكتب فى صدر ذلك الشرح فانه ذكر فى صدور الوجود عن الفاعل وترتيبه ان الوجود
كله صادر عن صفة الوحدانية التى هى مصدر الاحدية وهما معا صادران عن الذات
الكريمة التى هى عين الوحدة لا غير ويسمون هذا الصدور بالتجلى واول مراتب
التجليات عندهم تجلى الذات على نفسه وهو يتضمن الكمال بافاضة الايجاد والظهور
لقوله عز وجل فى الحديث الذى يتناقلونه كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت
الخلق ليعرفونى وهذا هو الكمال فى الايجاد المتنزل فى الوجود وتفصيل الحقائق
وهو عندهم عالم المعانى والحضرة العمائية والحقيقة المحمدية وفيها حقائق الصفات
واللوح والقلم وحقائق الانبياء والرسل اجمعين والكمل من اهل الامة المحمدية وهذا كله
تفصيل الحقيقة المحمدية وتصدر عن هذه الحقائق حقائق اخرى فى الحضرة الهبائية
وهى مرتبة المثال ثم عنها العرش ثم الكرسى ثم الافلاك ثم عالم العناصر ثم عالم
التركيب هذا فى عالم الرتق فاذا تجلت فهى فى عالم الفتق انتهى ويسمى هذا المذهب
مذهب اهل التجلى والمظاهر والحضرة وهو كلام لا يقدر اهل النظر على تحصيل
مقتضاه لغموضه وانغلاقه وبُعْدِ ما بين كلام صاحب المشاهدة والوجدان وصاحبِ
الدليل وربما انكر بظاهر الشرع هذا الترتيب فانه لا يعرف فى شىء من مناحيه وكذلك
ذهب آخرون منهم الى القول بالوحدة المطلقة وهو رأى اغرب من الاول فى تعقله
وتفاريعه يزعمون فيه ان الوجود كله له قوى فى تفاصيله بها كانت حقائق
الموجودات وصورها وموادها والعناصر انما كانت بما فيها من القوى وكذلك

مادتها لها فى نفسها قوة بها كان وجودها ثم ان المركبات فيها تلك القوى متضمنة
فى القوة التى كان بها التركيب كالقوة المعدنية فيها قوى العناصر بهيولاها وزيادة
القوة المعدنية ثم القوة الحيوانية تتضمن القوة المعدنية وزيادة قوتها فى نفسها وكذا
القوة الانسانية مع الحيوانية ثم الفلك يتضمن القوة الانسانية مع الحيوانية وزيادة
وكذا الذوات الروحانية والقوة الجامعة للكل من غير تفصيل هى القوة الالهية فهى
التى انبثت فى جميع الموجودات كلية وجزئية وجمعتها واحاطت بها من كل وجه
لا من جهة الظهور ولا من جهة الخفاء ولا من جهة الصورة ولا من جهة المادة
فالكل واحد وهو نفس الذات الالهية وهى فى الحقيقة واحدة بسيطة والاعتبار
هو المفصل لها كالانسانية مع الحيوانية الا ترى انها مندرجة فيها وكائنة بكونها فتارة
يمثلونها بالجنس مع النوع فى كل موجود كما ذكرناه وتارة بالكل مع الجزء على طريقة
المثال وهم فى هذا كله يفرون من التركيب والكثرة لوجه من الوجوه وانما اوجبها
عندهم الوهم والخيال والذى يظهر من كلام ابن دهاق فى تقرير هذا المذهب ان
حقيقة ما يقولونه فى الوحدة شبيه بما يقوله الحكماء فى الالوان من ان وجودها مشروط
بالضوء فاذا عدم الضوء لم تكن الالوان موجودة بوجه وكذا عندهم الموجودات
المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسى بل والموجودات المعقولة والمتوهمة
مشروطة بوجود المدرك العقلى فاذا الوجود المفصل كله مشروط بالمدرك البشرى
فلو فرضنا عدم المدرك البشرى جملة لم يكن هنالك تفصيل فى الوجود بل هو بسيط
واحد فالحر والبرد والصلابة واللين بل والارض والماء والنار والسماء والكواكب
انما وجدت لوجود الحواس المدركة لها لما جعل فى المدرك من التفصيل الذى ليس
فى الوجود وانما هو فى المدارك فقط فاذا فُقِدَتْ المدارك المفصلة فلا تفصيل انما هو
ادراك واحد وهو انا لا غيره ويعتبرون ذلك بحال النائم فانه اذا نام وفَقَدَ الحِسَّ الظاهر
فَقَدَ كل محسوس وهو فى تلك الحالة الا ما يفصله له الخيال قالوا فكذلك اليقظان
انما يعتبر تلك المدركات كلها على التفصيل بنوع مدركه البشرى ولو فقد مدركه فقد
التفصيل وهذا هو معنى قولهم الوهم لا الوهم الذى هو من جملة المدارك البشرية هذا
ملخص رأيهم على ما يفهم من كلام ابن دهاق وهو فى غاية السقوط لانا نقطع
بوجود البلد الذى نحن مسافرون عنه واليه بقينا مع غيبته عن اعيننا وبوجود
السماء المظلة والكواكب وسائر الاشياء الغائبة عنا والانسان قاطع بذلك ولا يكابر
احد نفسه فى اليقين مع ان المحققين من المتصوفة المتأخرين يقولون ان المريد عند
الكشف ربما يعرض له توهم هذه الوحدة ويسمى ذلك عندهم مقام الجمع ثم يترقى عنه
الى التمييز بين الموجودات ويعبرون عن ذلك بمقام الفرق وهو مقام العارف المحقق
ولا بد للمريد من التوحيد عند عقبة الجمع وهى عقبة صعبة لانه يخشى على المريد من

وقوفه عندها فتخسر صفقته فقد بينت مراتب اهل هذا الطريق ثم ان هؤلاء المتأخرين من متصوفة المتكلمين فى الكشف وفيما وراء الحس توغلوا فى ذلك وذهب كثير منهم الى الحلول والوحدة كما اشرنا اليه وملؤا الصحف منه مثل الهروى فى كتاب المقامات وغيره وتابعهم ابن العربى وابن سبعين وتلميذهما ثم ابن العفيف وابن الفارض والنجم الاسرائيلى فى قصائدهم وكان سلفهم مخالطين للاسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين ايضا بالحلول والاهية الائمة مذهبا لم يعرف لاوليهم فاشرب كل واحد من الفريقين مذهب الاخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم وظهر فى كلام المتصوفة القول بالقطب ومعناه رأس العارفين يزعمون انه لا يمكن ان يساويه احد فى مقامه فى المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لآخر من اهل العرفان وقد اشار الى ذلك ابن سينا فى كتاب الاشارات فى مقامات العارفين فقال جل جناب الحق ان يكون شرعة لكل وارد او يطلع عليه الا الواحد بعد الواحد وهذا الكلام لا يقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعى انما هو من انواع الخطابة وهو بعينه ما يقوله الرافضة من توارث الائمة عندهم ثم قالوا بترتيب وجود الابدال بعد هذا القطب كما قالت الشيعة فى النقباء حتى انهم لما اسندوا لباس خرقة التصوف ليجعلوه اصلا لطريقتهم ونحلتهم رفعوه على على رضى الله تعالى عنه وهو من هذا المعنى ايضا والا فعلى رضى الله عنه لم يختص من بين الصحابة بنحلة ولا طريقة فى لبوس ولا حال وكان ابو بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما كذلك ولم يختص احد منهم فى الدين بشئ يؤثر عنه على الخصوص بل كان الصحابة كلهم اسوة فى الدين والورع والزهد والمجاهدة تشهد بذلك سيرهم واخبارهم نعم ان الشيعة يخيلون بما ينقلونه من ذلك اختصاص على بالفضائل دون من سواه من الصحابة ذهابا مع عقائد التشيع المعروفة لهم والذى يظهر ان المتصوفة بالعراق لما ظهرت الاسماعيلية من الشيعة وظهر كلامهم فى الامامة وما يرجع اليها مما هو معروف اقتبسوا من ذلك الموازنة بين الظاهر والباطن وجعلوا الامامة لسياسة الخلق فى الانقياد الى الشرع وافردوه بذلك ان لا يقع اختلاف كما تقرر فى الشرع ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله لانه رأس العارفين وافردوه بذلك تشبيها بالامام فى الظاهر وان يكون على وزانه فى الباطن وسموه قطبا لمدار المعرفة عليه وجعلوا الابدال كالنقباء مبالغة فى التشبيه فتأمل ذلك من كلام هؤلاء المتصوفة فى امر الفاطمى وما شحنوا به كتبهم من ذلك مما ليس لسلف المتصوفة فيه كلام بنفى ولا اثبات وانما هو مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة ومذاهبهم فى كتبهم (تذييل) وقد رأيت ان اجلب هنا فصلا من كلام شيخنا العارف كبير الاولياء بالاندلس ابى مهدى عيسى بن الزيات كان يقع له اكثر الاوقات على ابيات الهروى التى وقعت له فى كتاب المقامات توهم القول بالوحدة المطلقة او يكاد

يصرح

يصرح بها وهى قوله نظم

ما وحد الواحد من واحد * اذ كل من وحده جاحد
توحيده اياه توحيده * ونعت من ينعته لاحد
توحيد من ينطق عن نعته * تثنية ابطلها الواحد

فيقول رحمه الله على سبيل العذر منه استشكل الناس اطلاق لفظ الجاحد على من وحد الواحد ولفظ الالحاد على من وصفه ونعته واستبشعوا هذه الابيات وجهلوا قائلها واستخفوه ونحن نقول على رأى هذه الطائفة ان معنى التوحيد عندهم انتفاء عين الحدوث وثبوت عين القدم وان الوجود كله حقيقة واحدة وانية واحدة وقد قال ابو سعيد الخراز من كبار القوم الحق عين ما ظهر وعين ما بطن ويرون ان وقوع التعدد فى تلك الحقيقة ووجود الاثنينية وهم باعتبار حضرات الحس بمنزلة صور الظلال والصدى وصور المرائى وان كل ما سوى عين القدم اذا استتبع فهو عدم وهذا معنى كان الله ولا شئ معه وهو الآن على ما كان عليه عندهم ومعنى قول لبيد الذى صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه وهو ألا كل شئ ما خلا الله باطل قالوا فمن وحد ونعت فقد قال بموحد محدث هو نفسه وتوحيد محدث هو فعله وموحد قديم هو معبوده وقد تقدم ان معنى التوحيد انتفاء عين الحدوث وعين الحدوث الان ثابتة بل متعددة والتوحيد مجحود والدعوى كاذبة كمن يقول لغيره وهما معا فى بيت ليس فى البيت غيرك فيقول الاخر بلسان حاله لا يصح هذا الا لو عدمت انت وقد قال بعض المحققين فى قولهم خلق الله الزمان هذه الفاظ تناقض اصولها لان خلق الزمان متقدم على الزمان وهو فعل لابد من وقوعه فى الزمان وانما حمل على ذلك ضيق العبارة عن الحقائق وعجز اللغات عن تأدية الحق فيها وبيانها فاذا تحقق ان الموحد هو الموحد وعدم ما سواه جملة صح التوحيد حقيقة وهذا معنى قولهم لا يعرف الله الا الله ولا حرج على من وحد الحق مع بقاء الرسوم والآثار وانما هو من باب حسنات الابرار سيئات المقربين لان ذلك لازم التقييد والعبودية والشفعية ومن ترقى الى مقام الجمع كان فى حقه نقصا مع علمه بمرتبته وانه تلبيس تستلزمه العبودية ويرفعه الشهود ويطهر من لبس حدوثه عين الجمع واعرق الاصناف فى هذا الزعم القائلون بالوحدة المطلقة ومدار المعرفة بكل اعتبار على الانتهاء الى الواحد وانما صدر هذا القول من الناظم على سبيل التحريض والتنبيه والتفطين لمقام اعلى ترتفع فيه الشفعية ويحصل التوحيد المطلق عينا لا خطابا او عبارة فمن سلم استراح ومن نازعته حقيقة انس بقوله كنت سمعه وبصره واذا عرفت المعانى لا مشاحة فى الالفاظ والذى يفيده هذا كله امر محقق فوق هذا الطور لا نطق فيه ولا خبر عنه وهذا المقدار من الاشارة كاف والتعمق فى مثل هذا حجاب وهو الذى اوقع فى المقالات المعروفة انتهى كلام الشيخ

ابى مهدى رحمه الله ثم ان كثيرا من الفقهاء انتدبوا للرد على هؤلاء المتأخرين فى هذه
المقالات وامثالها وشملوا بالنكير سائر ما وقع لهم فى الطريقة والحق ان الكلام معهم
فيه تفصيل فان كلامهم فى اربعة مواضع احدها الكلام على المجاهدات وما يحصل
من الاذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الاعمال لتحصل تلك الاذواق التى تصير
مقاما ويترقى منه الى غيره كما قلناه وثانيها الكلام فى الكشف والحقائق المدركة
من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسى والملائكة والوحى والنبوة
والروح وحقائق كل موجود غائب او شاهد وترتيب الاكوان وصدورها عن
موجدها ومكونها كما مر وثالثها التصرفات فى العوالم والاكوان بانواع الكرامات
ورابعها الفاظ موهمة الظاهر صدرت عن الكثير من ائمة القوم يعبرون عنها
فى اصطلاحهم بالشطحات تستشكل ظواهرها فمنكر ومحسن ومتأول فاما الكلام
فى المجاهدات والمقامات وما يحصل من الاذواق والمواجد فى نتائجها ومحاسبة
النفس على التقصير فى اسبابها فامر لا مدفع فيه لاحد واذواقهم فيه صحيحة والتحقق
بها هو عين السعادة واما الكلام فى كرامات القوم واخبارهم بالمغيبات وتصرفهم
فى الكائنات فامر صحيح غير منكر وان مال بعض العلماء الى انكارها فليس ذلك
من الحق وما احتج به الاستاذ ابو اسحق الاسفراينى من أئمة الاشعرية على انكارها
بالتباسها بالمعجزة فقد فرق المحققون من اهل السنة بينهما بالتحدى وهو دعوى وقوع
المعجزة على وفق ما جاء به قالوا ثم ان وقوعها على وفق دعوى الكاذب غير مقدور
لان دلالة المعجزة على الصدق عقلية فان صفة نفسها التصديق فلو وقعت مع الكاذب
لتبدلت صفة النفس وهو محال هذا مع ان الوجود شاهد بوقوع الكثير من هذه
الكرامات وانكارها نوع مكابرة وقد وقع للصحابة واكابر السلف كثير من ذلك واما
الكلام فى الكشف واعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور الكائنات فاكثر كلامهم
فيه من نوع المتشابهات لما انه وجدانى عندهم وفاقد الوجدان بمعزل عن اذواقهم
فيه واللغات لا تعطى دلالة على مرادهم منه لانها لم توضع الا للمتعارف واكثره
من المحسوسات فينبغى ان لا نتعرض لكلامهم من ذلك ونتركه فيما تركناه من
المتشابهات ومن رزقه الله فَهْمَ شئ من هذه الكلمات على الوجه الموافق لظاهر
الشريعة فأَكْرِمْ بها سعادةً واما الالفاظ الموهمة التى يعبرون عنها بالشطحات
ويؤاخذهم بها اهل الشرع فاعلم ان الانصاف فى شأن القوم انهم اهل غيبة عن
الحس والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه وصاحب الغيبة غير مخاطب
والمجبور معذور فمن علم منهم فضله واقتداره حمل على القصد الجميل من هذا وامثاله
وان العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الموضع لها كما وقع لابى يزيد البسطامى وامثاله
ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فيؤاخذ بما صدر عنه من ذلك اذ لم يتبين لنا ما يحملنا

على

على تأويل كلامه واما من تكلم بمثلها وهو حاضر فى حسه ولم يملكه الحال فيؤاخذ
ايضا ولذا افتى الفقهاء واكابر الصوفية بقتل الحلاج لانه تكلم فى حضور وهو مالك
لحاله والله اعلم وسلف المتصوفة من اهل الرسالة وهم اعلام الملة لم يكن لهم حرص
على كشف الحجاب ولا هذا النوع من الادراك بل اذا عرض لهم شئ من ذلك كانوا
يفرّون منه ويرونه من العوائق والمحن وانه ادراك من ادراكات النفس مخلوق حادث
وأن الموجودات لا تنحصر فى مدارك الانسان وعلم الله اوسع وخلقه اكبر وشريعته
بالهداية املك فلم ينطقوا بشئ مما يدركونه بل حظروا الخوض فى ذلك ومنعوا
من يكشف له الحجاب من اصحابهم من الخوض فيه والوقوف عنده بل يلتزمون
طريقتهم كما كانوا فى عالم الحس قبل الكشف من الاتباع والاقتداء ويأمرون اصحابهم
بالتزامها وهكذا ينبغى ان يكون حال المريد والله اعلم بحقيقة الحال الى هنا من
مقدمة تاريخ العبر لابن خلدون ملخصا بعض التلخيص (فى دفع شبهة) وقعت فى برة
بنت مر من جدات النبى صلى الله عليه وسلم قال الدميرى فى مادة قرش من كتابه
حياة الحيوان الكبرى فائدة اجنبية قريش بن مخلد بن النضر بن كنانة جد النبى
صلى الله عليه وسلم هو الذى تنسب اليه قريش من ولده بدر بن مخلد سميت به بدر
بدر وام النضر برة بنت مر بن اد بن طابخة تزوجها كنانة بعد موت ابيه خزيمة
فولدت له النضر على ما كانت الجاهلية تفعله اذا مات الرجل خلف على زوجته
بعده اكبر بنيه من غيرها هكذا قاله السهيلى تبعا للزبير بن بكار قال ولذلك قال الله
تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد سلف اى من تحليل ذلك
قبل الاسلام وفائدة الاستثناء هنا كيلا يعاب نسب النبى صلى الله عليه وسلم وليعلم
انه لم يكن فى اجداده نكاح سفاح الا ترى انه لم يكن فى شئ نهى عنه فى القرآن نحو
ولا تقربوا الزنى ولا تقتلوا النفس ولا فى شئ من المعاصى التى نهى عنها الا ما قد سلف
الا فى هذه الآية وفى الجمع بين الاختين فان الجمع كان مباحا فى شرع من قبلنا وقد جمع
يعقوب عليه السلام بين اختين راحيل وليا وقوله تعالى الا ما قد سلف التفات
الى هذا المعنى وهذه النكتة من الامام ابى بكر بن العربى قال الحافظ قطب الدين
عبد العظيم القسطلانى لما وقفت على هذه النكتة اقمت مفكرا مدة لكون ان برة
المذكورة كانت زوجا لخزيمة فخلف عليها كنانة بن خزيمة فجاء له منها النضر بن
كنانة وان هذا وقع فى نسب النبى صلى الله عليه وسلم وقد روينا عنه عليه السلام انه
قال ما ولدنى من سفاح الجاهلية شئ وانما ولدت من نكاح كنكاح اهل الاسلام الى
ان رأيت ابا عمرو عثمان الجاحظ قال فى كتاب له سماه كتاب الاصنام وخلف كنانة
ابن خزيمة على زوجة ابيه بعد وفاته وهى برة بنت اد بن طابخة ولم تلد لكنانة ولدا لا ذكرا
ولا انثى ولكن كانت بنت اخيها برة بنت مر بن اد بن طابخة تحت كنانة بن خزيمة

فولدت له النضر بن كنانة وانما غلط كثير من الناس لما سمعوا ان كنانة خلف على زوجة ابيه لاتفاق اسميهما وتقارب نسبيهما وهذا الذى عليه مشايخنا واهل العلم بالنسب قال ومعاذ الله ان يكون اصاب النبى صلى الله عليه وسلم نكاح مقت وقد قال عليه السلام مازلت اخرج من نكاح كنكاح الاسلام حتى خرجت من بين ابى وامى ثم قال ومن اعتقد غير هذا فقد كفر ولا شك فى هذا الخبر قال والحمد لله الذى زكى نبيه من كل وصمة وطهره تطهيرا انتهى قال الدميرى وهذا الذى ارجو به الفوز للجاحظ فى منقلبه وان يتجاوز الله عما سطره فى كتبه مما يقضى منه العجب كل العجب قال ابن رشد فى اوائل رسالته المعمولة فى رموز حى بن يقظان وابسال وسلامان بعد ما ذكر رجالا من اهل النظر واهل المكاشفة ووصف احوالهم مانصه ثم خلف من بعدهم خلف آخر احذق منهم نظرا واقرب الى الحقيقة ولم يك فيهم اثقب ذهنا ولا اصدق روية من ابى بكر بن الصائغ غير انه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته واكثر ما يوجد له من التآليف فانما هى غير كاملة ومخرومة من اواخرها ككتابه فى النفس وتدبير المتوحد وما كتبه فى علم المنطق وعلم الطبيعة واما كتبه الكاملة فهى كتب وجيزة ورسائل مختلسة وقد صرح هو نفسه بذلك وان عبارته فى بعض المواضع على غير الطريق الاكمل ولم يتسع له الوقت فى تبديلها فهذا ما وصل الينا من علم هذا الرجل ولم نلق شخصه واما من كان معاصرا له ممن يوصف بانه فى مثل درجته فلم نر له تأليفا واما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعد فى حد التردد او الوقوف على غير كمال او ممن لم يصل الينا حقيقة امره واما ما وصل الينا من كتب ابى نصر الفارابى فاكثرها فى المنطق وما ورد فى الفلسفة فهى كثيرة الشكوك فقد اثبت فى كتاب الملة الفاضلة بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لانهاية لها بقاء لانهاية له ثم صرح فى السياسة المدنية بانها منحلة وصائرة الى العدم وانه لابقاء الا للنفوس الفاضلة الكاملة ثم وصف فى شرح كتاب الاخلاق شيأ من امر السعادة الانسانية وانها انما تكون فى هذه الحياة فى هذه الدار ثم قال بعقب ذلك كلاما هذا معناه وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز فهذا قول قد ايأس الناس جميعا من رحمة الله تعالى وصير الفاضل والشرير فى رتبة واحدة اذ جعل مصير الكل الى العدم وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها عثور هذا مع ما صرح به من معتقده فى النبوة من انها للقوة الخيالية خاصة بزعمه وتفضيله الفلسفة عليها الى اشياء ليس بنا حاجة الى ايرادها واما كتب ارسطوطاليس فقد تكفل الشيخ ابو على بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته فى كتاب الشفاء وصرح فى اول الكتاب بان الحق عنده غير ذلك وانه انما الف ذلك على مذهب المشائين وان من اراد الحق الذى لا مجمجة فيه فعليه

بكتابه فى الفلسفة المشرقية ومن عنى بقراءة كتاب الشفاء وبقراءة كتاب ارسطاطاليس ظهر له فى اكثر الامر انهما تتفق وان كان فى كتاب الشفاء اشياء لم تبلغ الينا عن ارسطاطاليس واذا اخذ جميع ما يعطيه كتاب ارسطاطاليس وكتاب الشفاء على ظاهره دون ان يتفطن لسره وباطنه لم يوصل به الى الكمال حسب ما نبه عليه الشيخ فى الشفاء واما كتب الشيخ ابى حامد الغزالى فهى بحسب مخاطبة الجمهور يربط فى موضع ويحل فى آخر ويكفر باشياء ثم ينتحلها ثم انه من جملة ما كفر به الفلاسفة فى كتاب التهافت انكارهم حشر الاجساد واثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ثم قال فى كتاب الميزان ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع ثم قال فى كتاب المنقذ من الضلال ان اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية وان امره انما وقف على ذلك بعد طول البحث وفى كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وامعن النظر فيها وقد اعتذر عن هذا الفعل فى آخر كتاب ميزان العمل حيث وصف ان الرأى ثلاثة اقسام رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل مسترشد ورأى يكون بين الانسان وبين نفسه لا يطلع عليه الا من هو شريكه فى اعتقاده ثم قال بعد ذلك ولو لم يكن فى هذه الالفاظ الا ما يشكك فى اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعا فان من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقى فى العمى والحيرة ثم تمثل بهذا البيت

خذ ما تراه ودع شيأ سمعت به * فى طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل

انتهى كتب فى القسطنطينية النجراوان الصدارة العظمى خلال سنة خمس وسبعين ومائة والف وهو المعز (اليهود والنصارى) وهاتان الامتان من كبار امم اهل الكتاب والامة اليهودية اكبر لان الشريعة كانت لموسى عليه السلام وجميع بنى اسرائيل كانوا متعبدين بذلك مكلفين بالتزام احكام التوراة والانجيل النازل على المسيح عليه السلام لم يتضمن احكاما ولا استبطن حلالا وحراما لكنه رموز وامثال ومواعظ ومزاجر وما سواها من الشرائع والاحكام فمحالة على التوراة فكانت اليهود لهذه القضية لم ينقادوا لعيسى عليه الصلاة والسلام وادعوا عليه انه كان مأمورا بمتابعة موسى وموافقة التوراة فغير وبدل وعدوا عليه تلك التغييرات منها تغيير السبت الى الاحد ومنها تغيير اكل الخنزير وكان حراما فى التوراة ومنها الختان والغسل وغير ذلك والمسلمون قد بينوا ان الملتين قد بدلوا وحرفوا والا فعيسى عليه السلام كان مقررا لما جاء به موسى عليه الصلاة والسلام وكلاهما مبشران ببعثة نبينا نبى الرحمة صلوات الله عليه وسلامه وقد امرهم أئمتهم وانبياؤهم وكتابهم بذلك وانما بنى اسلافهم الحصون والقلاع بقرب المدينة لنصر رسول آخر الزمان فامروهم بمهاجرة اوطانهم بالشأم الى تلك البقاع وذلك قوله تعالى وكانوا يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا

كفروا به فلعنة الله على الكافرين وانما الخلاف بين اليهود والنصارى ما كان يرتفع الا بحكمة اذ كانت اليهود تقول ليست النصارى على شئ وكانت النصارى تقول ليست اليهود على شئ وهم يتلون الكتاب وكان النبى صلى الله عليه وسلم يقول لستم على شئ حتى تقيموا التوراة وما كان يمكنهم اقامتها الا باقامة القرءآن وتحكيم نبى الرحمة رسول آخر الزمان فلما ابوا ذلك ضربت عليهم الذلة والمسكنة وباؤا بغضب من الله ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله (اليهود خاصة) من هاد الرجل اى رجع وتاب وانما لزمهم هذا الاسم لقول موسى عليه السلام انا هدنا اليك اى رجعنا وتضرعنا وهم امة موسى عليه السلام وكتابهم التوراة وهو اول كتاب نزل من السماء اعنى ان ما كان نزل على ابراهيم عليه الصلاة والسلام وغيره ما كان يسمى كتابا بل صحفا وقد ورد فى الخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله خلق آدم بيده وخلق جنة عدن بيده وكتب التوراة بيده فاثبت لها اختصاصا آخر سوى الكتب وقد اشتمل ذلك على اسفار فيذكر مبدأ الخلق فى السفر الاول ثم يذكر الاحوال والاحكام والحدود والقصص والمواعظ والاذكار فى سفر سفر وانزل عليه ايضا الالواح على شبه مختصر ما فى التوراة تشتمل على الاقسام العملية والعلمية قال عز وجل ذكره وكتبنا له فى الالواح من كل شئ موعظة اشارة الى تمام القسم العملى تفصيلا لكل شئ اشارة الى تمام القسم العلمى قالوا ان موسى عليه الصلاة والسلام قد افضى باسرار التوراة والالواح الى يوشع بن نون وصية من بعده ليفضى الى اولاد هرون لان الامر كان مشتركا بينه وبين اخيه هرون عليهما السلام اذ قال واشركه فى امرى وكان هو الوصى فلما مات هرون فى حال حياته انتقلت الوصاية الى يوشع وديعة ليوصلها الى شبر وشبير ابنى هرون قرارا وذلك ان الوصاية والامامة بعضها مستقر وبعضها مستودع واليهود تدعى ان الشريعة لا تكون الا واحدة وهى ابتدأت بموسى عليه السلام وتمت به فلم تكن قبله شريعة الا حدود عقلية واحكام مصلحية ولم يجيزوا النسخ اصلا قالوا فلا تكون بعده شريعة اخرى لان النسخ فى الاوامر بدأ ولا يجوز البدأ على الله تعالى ومسائلهم تدور على جواز النسخ ومنعه وعلى التشبيه ونفيه والقول بالقدر والجبر وتجويز الرجعة واحالتها اما النسخ فكما ذكرنا واما التشبيه فلانهم وجدوا التوراة ملأى من المتشابهات مثل الصورة والمشافهة والتكلم جهرا والنزول على طور سيناء انتقالا والاستوآء على العرش استقرارا وجواز الرؤية فوقا وغير ذلك واما القول بالقدر فهم مختلفون فيه حسب اختلاف الفريقين فى الاسلام فالربانيون منهم كالمعتزلة فينا والقرآؤن كالمجبرة والمشبهة واما جواز الرجعة فانما وقع لهم من امرين احدهما حديث عزير عليه السلام اذ اماته الله مائة عام ثم بعثه والثانى حديث هرون اذ مات فى التيه وقد نسبوا موسى عليه

السلام

السلام الى قتله قالوا حسده لان اليهود كانت اليه اميل منهم الى موسى واختلفوا فى حال موته فمنهم من قال مات وسيرجع ومنهم من قال غاب وسيرجع واعلم ان التوراة قد اشتملت باسرها على دلالات وآيات تدل على كون شريعة المصطفى صلى الله عليه وسلم حقا وكون صاحب الشريعة صادقا لكنهم حرفوه وغيروه وبدلوه وذلك اما تحريف من حيث الكتبة والصورة واما تحريف من حيث التفسير والتأويل واظهرها ذكره ابراهيم عليه السلام وابنه اسماعيل ودعاؤه فى حقه وفى ذريته واجابة الرب تعالى انى باركت على اسماعيل واولاده وجعلت فيهم الخير كله وسأظهرهم على الامم كلها وسأبعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتى واليهود معترفون بهذه القصة الا انهم يقولون اجابه بالملك دون النبوة والرسالة وقد الزمتهم ان الملك الذى سلمتم اهو ملك بعدل وحق ام لا فان لم يكن بحق وعدل فكيف يمن على ابراهيم عليه السلام بملك فى اولاده هو جور وظلم وان سلمتم العدل والصدق من حيث الملك فالملك يجب ان يكون صادقا على الله تعالى فيما يدعيه ويقوله وكيف يكون الكاذب على الله تعالى صاحب عدل وحق اذ لا ظلم اشد من الكذب على الله عز وجل ففى تكذيبه تجويزه وفى التجويز رفع المنة بالنعمة وذلك خلف ومن العجب ان فى التوراة ان الاسباط من بنى اسرآئيل كانوا يراجعون القبائل من بنى اسماعيل ويعلمون ان فى ذلك الشعب علما لدنيا لم تشتمل التوراة عليه وورد فى التاريخ ان اولاد اسماعيل عليه السلام كانوا يسمون آل الله واهل الله واولاد اسرآئيل آل يعقوب آل موسى آل هرون وذلك لسر عظيم وقد ورد فى التوراة ان الله تعالى جاء من طور سيناء وظهر بسيعير واعلن بفاران وسيعير جبال بيت المقدس الذى كان مظهر عيسى عليه السلام وفاران جبال بمكة التى كانت مظهر المصطفى عليه السلام ولما كانت الاسرار الالهية والانوار الربانية فى الوحى والتنزيل والمناجاة والتأويل على مراتب ثلاث مبدأ ووسط وكمال والمجيء اشبه بالمبدأ والظهور بالوسط والاعلان بالكمال عبر التوراة عن طلوع صبح الشريعة والتنزيل بالمجيء على طور سيناء وعن طلوع الشمس بالظهور على سيعير والبلوغ الى درجة الكمال بالاستوآء والاعلان على فاران وفى هذه الكلمة اثبات نبوة المسيح والمصطفى صلى الله عليهما وسلم وقد قال المسيح فى الانجيل ما جئت لابطل التوراة بل جئت لاكملها قال صاحب التوراة النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والجروح قصاص واقول اذا لطمك اخوك على خدك الايمن فضع له خدك الايسر والشريعة الاخيرة وردت بالامرين جميعا اما القصاص ففى قوله تعالى كتب عليكم القصاص واما العفو ففى قوله وان تعفوا اقرب للتقوى ففى التوراة احكام السياسة الظاهرة العامة وفى الانجيل احكام السياسة الباطنة الخاصة وفى القرءآن احكام السياستين جميعا ولكم

فى القصاص حياة اشارة الى تحقيق السياسة الظاهرة خذ العفو وأمر بالعرف
واعرض عن الجاهلين اشارة الى تحقيق السياسة الباطنة الخاصة وقد قال
عليه السلام هو ان تعفو عمن ظلمك وتعطى من حرمك وتصل من قطعك ومن
العجب ان من رأى غيره يصدق ماعنده ويكمله ويرقيه من درجة الى درجة كيف
يسوغ له تكذيبه والنسخ فى الحقيقة ليس ابطالا بل هو تكميل وفى التوراة
احكام عامة واحكام مخصوصة اما باشخاص واما بازمان واذا انتهى الزمان لم يبق
ذلك لامحالة ولايقال انه ابطال وبدأ كذلك ههنا واما السبت فهو ان اليهود
اذا عرفوا لما ورد التكليف بملازمة السبت وهو يوم اى يوم شخص من الاشخاص
وفى مقابلة اية حال وجزء اى زمان عرفوا ان الشريعة الاخيرة حق وانما جاءت
لتقرر السبت لا لابطاله وهم الذين عدوا فى السبت فمسخوا قردة خاسئين وهم يعترفون
بان موسى عليه السلام بنى بيتا وصور فيه صورا واشخاصا وبين مراتب الصور
واشار الى تلك الرموز ولما فقدوا الباب باب حطة ولم يمكنهم التسور على سنن
اللصوص تحيروا تائهين وتاهوا متحيرين واختلفوا احدا وسبعين فرقة ونحن نذكرمنها
اشهرها واظهرها عندهم ونترك الباقى هملا (العنانية) نسبوا الى رجل يقال له
عنان بن داود رئيس الجالوت يخالفون سائر اليهود فى السبت والاعياد
ويختصرون على اكل الطير والظباء والسمك ويذبحون الحيوان على القفا ويصدقون
عيسى ابن مريم عليه السلام فى مواعظه واشاراته ويقولون انه لم يخالف التوراة البتة
بل قررها ودعا الناس اليها وهو من بنى اسرائيل المتعبدين بالتوراة ومن المستجيبين
لموسى عليه السلام الا انهم لايقولون بنبوته ورسالته ومن هؤلاء من يقول ان عيسى
عليه السلام لم يدع انه نبى مرسل وانه صاحب شريعة ناسخة لشريعة موسى بل هو
من اولياء الله المخلصين العارفين احكام التوراة والانجيل ليس كتابا منزلا عليه وحيا
من الله عز وجل بل هو جمع احواله من مبدأه الى كماله فانما جمعه اربعة من اصحابه
الحواريين فكيف يكون منزلا قالوا واليهود ظلموه حيث كذبوه اولا ولم يعرفوا بعد
دعواه وقتلوه آخرا ولم يعرفوا بعد محله ومغزاه وقد ورد فى التوراة ذكر ايشوع
فى مواضع كثيرة وذلك هو المسيح ولكن لم ترد له النبوة ولا الشريعة الناسخة
وورد بارقليطا وهو الرجل العالم وكذلك ورد ذكره فى الانجيل فوجب حمله على
ماوجد وعلى ان من ادعى تحقيقه وجد وجد (العيسوية) نسبوا الى عيسى بن اسحق
ابن يعقوب الاصفهانى وقيل اسمه عوفيذ الوهيم اى عابد الله كان فى زمان المنصور
وابتدأ دعوته فى آخر ملك بنى امية مروان بن محمد الحمار فاتبعه بشر كثير من اليهود
وادعوا له آيات ومعجزات وزعموا انه لما حورب خط على اصحابه خطا بعود آس وقال
اقيموا فى هذا الخط فليس ينالكم عدو بسلاح فكان العدو يحمل عليهم حتى اذا بلغوا

الخط رجعوا عنهم خوفا من طلسم اوعزيمة ربما وضعها ثم خرج ابو عيسى من الخط
وحده على فرسه فقاتل وقتل من المسلمين كثيرا وقيل انه لما حارب اصحاب المنصور
بالرى قتل وقتل اصحابه زعم ابو عيسى انه نبى وانه رسول المسيح المنتظر وزعم ان
للمسيح خمسة من الرسل يأتون قبله واحدا بعد واحد وزعم ان الله تعالى كلمه وكلفه
ان يخلص بنى اسرائيل من ايدى الامم العاصين والملوك الظالمين وزعم ان المسيح
افضل ولد آدم وانه اعلى منزلة من الانبياء الماضين واذ هو رسوله فهو افضل الكل
ايضا وكان يوجب تصديق المسيح ويعظم دعوة الراعى ويزعم ان الراعى ايضا هو المسيح
وحرم فى كتابه الذبائح كلها ونهى عن اكل ذى روح على الاطلاق طيرا كان او بهيمة
واوجب عشر صلوات وامر اصحابه باقامتها وذكر اوقاتها وخالف اليهود فى كثير من
احكام الشريعة الكثيرة المذكورة فى التوراة (المقاربة واليوذعانية) نسبوا الى يوذعان
رجل من همذان وكان اسمه يهوذا يحث على الزهد وتكثير الصلاة وينهى عن اللحوم
والانبذة وفيما نقل عنه تعظيم امر الراعى وكان يزعم ان للتوراة ظاهرا وباطنا وتنزيلا
وتأويلا خالف بتأويلاته عامة اليهود وخالفهم فى التشبيه ومال الى القدر واثبت الفعل
حقيقة للعبد وقدر الثواب والعقاب عليه وشدد فى ذلك ومنهم الموشكانية اصحاب
موشكا على مذهب يوذعان غير انه كان يوجب الخروج على مخالفيه ونصب القتال
معهم فخرج فى تسعة عشر رجلا فقتل بناحية قم وذكر عن جماعة من الموشكانية
انهم اثبتوا نبوة المصطفى صلى الله عليه وسلم الى العرب وسائر الناس سوى اليهود
لانهم اهل ملة وكتاب وزعمت فرقة من المقاربة ان الله تعالى خاطب الانبياء عليهم
الصلاة والسلام بواسطة ملك اختاره وقدمه على جميع الخلائق واستخلفه عليهم قالوا
فكل ما فى التوراة وسائر الكتب من وصف الله عز وجل فهو خبر عن ذلك الملك
والا فلا يجوز ان يوصف البارى تعالى بوصف قالوا ان الله سبحانه كلم موسى تكليما هو
ذلك الملك والشجرة المذكورة فى التوراة هو ذلك الملك ويتعالى الرب تعالى ان يكلم
بشرا تكليما وحمل جميع ما ورد فى التوراة من طلب الرؤية وشافهت الله وجاء الله
واطلع الله فى السحاب وكتب التوراة بيده واستوى على العرش قرارا وله صورة
آدم وشعر قطط ووفرة سوداء وانه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وانه ضحك
الجبار حتى بدت نواجذه الى غير ذلك على ذلك الملك قالوا ويجوز فى العادة ان يبعث
ملكا واحدا من جملة خواصه ويلقى عليه اسمه ويقول هذا هو رسولى ومكانه فيكم
مكانى وقوله وامره قولى وامرى وظهوره عليكم ظهورى وكذلك يكون
حال ذلك الملك وقيل ان اريوس قال فى المسيح انه هو الله وانه صفوة العالم اخذ قوله من
هؤلاء وهم كانوا قبل اريوس باربعمائة سنة وهم اصحاب زهد وتقشف وقيل صاحب
هذه المقالة بنيامين اليهودى قررلهم هذا المذهب واعلمهم ان الآيات المتشابهات

فى التوراة كلها مؤولة وانه تعالى لا يوصف باوصاف البشر ولا يشبه شيأ من
المخلوقات ولا يشبهه شئ منها وانما المراد بهذه الكلمات الواردة فى التوراة ذلك الملك
العظيم وهذا كما يحمل فى القرءآن الاتيان على اتيان ملك من الملائكة وهو كما قال
الله تعالى فى حق مريم عليها السلام ونفخنا فيها من روحنا وانما النافخ جبريل
عليه السلام حين تمثل لها بشرا سويا ليهب لها غلاما زكيا (السامرة) هؤلاء
قوم يسكنون بيت المقدس وقرى من اعمال مصر يتعسفون فى الطهارة اكثر من
تعسف سائر اليهود واثبتوا نبوة موسى وهرون ويوشع بن نون عليهما السلام وانكروا
نبوة من بعدهم رأسا الا نبيا واحدا وقالوا التوراة ما بشرت الا بنبى واحد يأتى من
بعد موسى يصدق ما بين يديه من التوراة ويحكم بحكمها ولا يخالفها البتة وظهر
فى السامرة رجل يقال له الفان ادعى النبوة وزعم انه هو الذى بشر به موسى عليه
السلام وانه هو الكوكب الدرى الذى ورد فى التوراة انه يضئ ضوء القمر وكان
ظهوره قبل المسيح عليه السلام بقريب من مائة سنة وافترقت السامرة
الى دوستانية وهم الالفانية والى كوستانية الدوستانية معناها الفرقة المتفرقة
الكاذبة والكوستانية معناها الجماعة الصادقة وهم يقرون بالاخرة والثواب
والعقاب فيها والدوستانية تزعم ان الثواب والعقاب فى الدنيا وبين الفريقين
اختلاف فى الاحكام والشرائع وقبلتهم جبل يقال له غريزيم بين بيت المقدس
ونابلس وهو الطور الذى كلم عليه موسى عليه السلام فحول داود عليه السلام
الى ايليا وبنى البيت ثمة وخالف الامر والسامرة توجهوا الى تلك القبلة دون سائر
اليهود ولغتهم غير لغة اليهود زعموا ان التوراة كانت بلسانهم وهى قريبة من العبرانية
فنقلت الى السريانية فهذه الاربع فرقهم الكبار وانشعبت منهم الفرق الى احدى
وسبعين وهم باسرهم اجمعوا على ان فى التوراة بشارة بواحد بعد موسى وانما افتراقهم
اما فى تعيين ذلك الواحد اوفى الزيادة على الواحد وذكر المسيح وآثاره ظاهرة
فى الاسفار وخروج واحد فى آخر الزمان هو الكوكب المضئ الذى يشرق الارض
بنوره ايضا متفق عليه واليهود على انتظاره والسبت يوم ذلك الرجل وهو الاستواء
بعد الخلق وقد اجمعت اليهود ان الله تعالى لما فرغ من خلق السموات استوى على
عرشه مستلقيا واضعا احدى رجليه على الاخرى فقالت فرقة منهم ان الستة الايام
هى ستة آلاف سنة فان يوما عند الله كالف سنة مما يعد بالسير القمرى وذلك هو
ما مضى من لدن آدم الى يومنا هذا وبه يتم الخلق ثم اذا بلغ الخلق الى النهاية ابتدأ
الامر ومن ابتداء الامر يكون الاستواء على العرش والفراغ من الخلق وليس
ذلك امرا كان ومضى بل هو فى المستقبل اذا عددنا الايام بالالوف (النصارى) امة
المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام وهو المبعوث حقا بعد موسى عليه الصلاة

والسلام

والسلام المبشر به فى التوراة وكانت له آيات ظاهرة وبينات زاهرة مثل احياء الموتى
وابراء الاكمه والابرص ونفس وجوده وفطرته آية كاملة على صدقه وذلك حصوله
من غير نطفة سابقة ونطقه من غير تعليم سالف وجميع الانبياء بلاغ وحيهم عند
اربعين سنة وقد اوحى اليه انطاقا فى المهد واوحى اليه ابلاغا عند الثلاثين وكانت مدة
دعوته ثلاث سنين وثلاثة اشهر وثلاثة ايام فلما رفع الى السماء اختلف الحواريون
وغيرهم فيه وانما الاختلا فاتهم تعود الى امرين احدهما كيفية نزوله واتصاله بامه
وتجسد الكلمة والثانى كيفية صعوده واتصاله بالملائكة وتوحد الكلمة اما الاول
فقضوا بتجسد الكلمة ولهم فى كيفية الاتحاد والتجسد كلام فمنهم من قال اشرق
على الجسد اشراق النور على الجسم المشف ومنهم من قال انطبع فيه انطباع
النقش فى الشمعة ومنهم من قال ظهر به ظهور الروحانى بالجسمانى ومنهم من قال
تدرع اللاهوت بالناسوت ومنهم من قال مازجت الكلمة جسد المسيح ممازجة
اللبن الماء واثبتوا لله تعالى اقانيم ثلاثة قالوا البارى تعالى جوهر واحد بالجوهرية
ثلاثة بالاقنومية ويعنون باسم الاقانيم الصفات كالوجود والحياة والعلم والاب
والابن وروح القدس وانما العلم تدرع وتجسد دون سائر الاقانيم وقالوا فى الصعود
انه قتل وصلب قتله اليهود حسدا وبغيا وانكارا لنبوته ودرجته لكن القتل
ما ورد على الجزء اللاهوتى وانما ورد على الجزء الناسوتى قالوا وكمال الشخص الانسانى
فى ثلاثة اشياء نبوة وامامة ومملكة وغيره من الانبياء كانوا موصوفين بهذه
الخصال الثلاث او ببعضها والمسيح عليه السلام درجته فوق ذلك لانه الابن الوحيد
فلا نظير له ولا قياس له الى غيره من الانبياء وهو الذى به غفر زلة آدم عليه السلام
وهو الذى يحاسب الخلق ولهم فى النزول خلاف فمنهم من يقول ينزل قبل القيامة
كما قال اهل الاسلام ومنهم من يقول انه لا نزول له الا يوم الحساب ومنهم من قال
ان له نزولا وهو بعد ان قتل وصلب نزل ورأى شخصه شمعون الصفا فكلمه واوصى
اليه ثم فارق الدنيا وصعد الى السماء وكان وصيه شمعون الصفا وهو افضل
الحواريين علما وزهدا وادبا غير ان بولوس شوش امره وصير نفسه شريكا له وغير اوضاع
علمه بعلم الحكمة وخلط بكلام الفلاسفة وشوش خاطره ورأيت رسالة لبولوس كتبها
الى اليونانيين انكم تظنون ان مكان عيسى عليه السلام كمكان سائر الانبياء
بل انما مثله مثل ملكيزداق وهو الملك الذى كان ابراهيم عليه السلام يعطى اليه
العشور فكان يبارك على ابراهيم ويمسح رأسه ومن العجب انه نقل فى الاناجيل ان
الرب تعالى قال انك انت الابن الوحيد ومن كان الوحيد كيف يمثل بواحد من البشر
ثم ان اربعة من الحواريين اجتمعوا وجمع كل واحد منهم جمعا للانجيل وهم متى ولوقا
ومارقوس ويوحنا وخاتمة انجيل متى انه قال انى ارسلكم الى الامم كما ارسلنى ابى

اليكم فاذهبوا وادعوا الامم باسم الاب والابن وروح القدس وفاتحة انجيل يوحنا على القديم الازلى قد كانت الكلمة وهو ذا الكلمة كانت عند الله والله هو كان الكلمة وكل كان بيده ثم افترقت النصارى اثنتين وسبعين فرقة وكبار فرقهم ثلاثة الملكانية والنسطورية واليعقوبية وانشعبت منهم الاليانية والبليارسية والمقدانوسية والسالية والبطرنوسية والبولسية الى سائر الفرق (الملكانية) اصحاب ملكا الذى ظهر بالروم واستولى عليها ومعظم الروم ملكانية قالوا ان الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته ويعنون بالكلمة اقنوم العلم ويعنون بروح القدس اقنوم الحياة ولا يسمون العلم قبل تدرعه به ابنا بل المسيح مع ما تدرع به ابن فقال بعضهم ان الكلمة مازجت جسد المسيح كما مازج الخمر الماء او الماء اللبن وصرحت الملكانية بان الجوهر غير الاقانيم وذلك كالموصوف والصفة وغير هذا صرحوا باثبات التثليث واخبر عنهم القرءآن لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقالت الملكانية المسيح ناسوت كلى لا جزئى وهو قديم ازلى من قديم وقد ولدت مريم عليها السلام الها ازليا والقتل والصلب وقع على الناسوت واللاهوت معا واطلقوا لفظ الابوة والبنوة على الله عز وجل وعلى المسيح لما وجدوا فى الانجيل حيث قال انك انت الابن الوحيد وحيث قال شمعون الصفا انك ابن الله حقا ولعل ذلك من مجاز اللغة كما يقال لطلاب الدنيا ابناء الدنيا ولطلاب الآخرة ابناء الآخرة وقد قال المسيح عليه السلام للحواريين انى اقول لكم احبوا اعداءكم وبركوا على لاعنكم واحسنوا الى مبغضيكم وصلوا على من يؤذيكم لكى تكونوا ابناء ابيكم الذى فى السماء الذى يشرق شمسه على الصالحين والفجرة وينزل قطره على الابرار والاثمة وتكونوا تامين كما ان اباكم الذى فى السماء تام وقال انظروا صدقاتكم فلا تعطوها قدام الناس لتراءوهم فلا يكون لكم اجر عند ابيكم الذى فى السماء وقال حين كان يصلب اَذْهَبُ الى ابى وابيكم ولما قال اَرِيُوسْ القديمُ هُوَ اللهُ وَالْمَسِيحُ مَخْلُوقٌ اجتمعت البطارقة والاساقفة فى بلدة قسطنطينية بمحضر من ملكهم وكانوا ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا واتفقوا على هذه الكلمة اعتقادا ودعوة وذلك قولهم نؤمن بالله الواحد الاب مالك كل شئ صانع ما نرى وما لا نرى وبالابن الواحد الايشوع المسيح ابن الله الواحد بكر الخلائق كلها وليس بمصنوع اله حق من اله حق من جوهر ابيه الذى بيده اتقنت العوالم وكل شئ الذى من اجلنا ومن اجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد من روح القدس وولد من مريم البتول وصلب ايام فيلاطوس ودفن ثم قام فى اليوم الثالث وصعد الى السماء وجلس عن يمين ابيه وهو مستعد للمجئ تارة واخرى للقضاء بين الاموات والاحياء ونؤمن بروح القدس الواحد بروح الحق الذى يخرج من ابيه وبمعمودية واحدة لغفران الخطايا وبجماعة واحدة قدسية مسيحية جاثليقية وبقيام

ابدا انا وبالحياة الدائمة ابد الآبدين هذا هو الاتفاق الاول على هذه الكلمات وفيه اشارة الى حشر الابدان وفى النصارى من قال بحشر الارواح وقال ان عاقبة الاشرار يوم القيامة غم وحزن الجهل وعاقبة الاخيار سرور وفرح العلم وانكروا ان يكون فى الجنة نكاح واكل وشرب وقالت طائفة منهم ان الله تعالى وعد المطيعين وتوعد العاصين ولا يجوز ان يخلف الوعد لانه لا يليق بالكريم لكن يخلف الوعيد فلا يعذب العصاة ويرجع الى سرور وسعادة وعمم هذا فى الكل اذ العقاب الابدى لا يليق بالجواد الازلى (النسطورية) اصحاب نسطور الحكيم الذى ظهر فى زمان المأمون وتصرف فى الاناجيل بحكم رأيه واضافته اليهم اضافة المعتزلة الى هذه الشريعة قال ان الله تعالى واحد له اقانيم ثلاثة الجود والعلم والحياة وهذه الاقانيم ليست زائدة على الذات ولا هى هو واتحدت الكلمة بجسد عيسى عليه السلام لا على طريق الامتزاج كما قالت الملكانية ولا على طريق الظهور به كما قالت اليعقوبية ولكن كاشراق الشمس فى كوة او على بلور وظهور النقش فى الخاتم واشبه المذاهب مذهب نسطور فى الاقانيم احوال ابى هاشم فانه يثبت خواص مختلفة لشئ واحد يعنى بقوله هو واحد بالجوهرية اى ليس مركبا من جنس بل هو بسيط واحد ويعنى بالحياة والعلم اقنومين جوهرين ثم فسر العلم بالنطق والكلمة ويرجع منتهى كلامه الى اثبات كونه تعالى موجودا حيا ناطقا كما تقوله الفلاسفة فى حد الانسان الا ان هذه المعانى تتغاير فى الانسان لكونه مركبا وهو جوهر بسيط غير مركب وبعضهم يثبت لله تعالى صفات اخرى بمنزلة القدرة والارادة ونحوهما ولم يجعلوها اقانيم كما جعلوا الحياة والعلم اقنومين ومنهم من اطلق القول بان كل واحد من الاقانيم الثلاثة حى ناطق اله وزعم الباقون ان اسم الاله يطلق على كل واحد من الاقانيم وزعموا ان الابن لم يزل متولدا من الاب وانما تجسد واتحد بجسد المسيح حين ولد والحدوث راجع الى الجسد والناسوت فهو اله وانسان اتحدا وهما جوهران اقنومان طبيعيان جوهر قديم وجوهر محدث اله تام وانسان تام ولم يبطل الاتحاد قدم القديم ولا حدوث المحدث لكنهما صارا مسيحا واحدا مشيئة واحدة وربما يذكر الطبيعة مكان الجوهر ومكان الاقنوم شخصا واما قولهم فى القتل والصلب فيخالف قول الملكانية واليعقوبية قالوا ان القتل وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته لان الاله لا تحله الآلام وبوطنيوس وبولس الشمشاطى يقولان ان الاله واحد وان المسيح ابتدئ منه ومن مريم عليها السلام وانه عبد صالح مخلوق الا ان الله تعالى شرفه وكرمه بطاعته وسماه ابنا على التبنى لا على الولادة والاتحاد ومن النسطورية قوم يقال لهم المصلين قالوا فى المسيح مثل ما قال نسطور الا انهم قالوا اذا اجتهد الرجل فى العبادة وترك التغذى باللحم والدسم ورفض الشهوات النفسانية الحيوانية تصفى جوهره

حتى يبلغ ملكوت السماء ويرى الله جهرة وينكشف له ما فى الغيب فلا يخفى عليه
خافية فى الارض ولا فى السماء ومن النسطورية من ينفى التشبيه ويثبت القول بالقدر
خيره وشره من العبد كما قالت القدرية (اليعقوبية) اصحاب يعقوب قالوا بالاقانيم
الثلاثة كما ذكرنا الا انهم قالوا انقلبت الكلمة لحما ودما فصار الاله هو المسيح وهو
الظاهر بجسده بل هو هو وعنهم اخبرنا القرآن الكريم لقد كفر الذين قالوا
ان الله هو المسيح ابن مريم فنهم من قال المسيح هو الله ومنهم من قال ظهر اللاهوت
بالناسوت فصار ناسوت المسيح مظهر الحق لا على طريق حلول جزء فيه ولا على سبيل
اتحاد الكلمة التى هى فى حكم الصفة بل صار هو هو وهذا كما يقال ظهر الملك بصورة
انسان وظهر الشيطان بصورة حيوان وكما اخبر التنزيل عن جبريل عليه السلام
فتمثل لها بشرا سويا وزعم اكثر اليعقوبية ان المسيح جوهر واحد اقنوم واحد الا انه
من جوهرين وربما قالوا طبيعة واحدة من طبيعتين فجوهر الاله القديم وجوهر
الانسان المحدث تركبا كما تركبت النفس والبدن فصارا جوهرا واحدا اقنوما واحدا
وهو انسان كله واله كله فيقال الانسان صار الها ولا ينعكس فلا يقال الاله صار
انسانا كالفحمة تطرح فى النار فيقال صارت الفحمة نارا ولا يقال صارت النار
فحمة وهى فى الحقيقة لا نار مطلقة ولا فحمة مطلقة بل هى جمرة وزعموا ان الكلمة
اتحدت بالانسان الجزئى لا الكلى وربما عبروا عن الاتحاد بالامتزاج والادراع
والحلول كحلول صورة الانسان فى المرآة المجلوة واجمع اصحاب التثليث كلهم على
ان القديم لا يجوز ان يتحد بالمحدث الا ان الاقنوم الذى هو الكلمة اتحدت دون سائر
الاقانيم واجمعوا على ان المسيح عليه السلام ولد من مريم عليها السلام وقتل وصلب
ثم اختلفوا فى كيفية ذلك فقالت الملكانية واليعقوبية ان الذى ولدت مريم هو الاله
فالملكانية لما اعتقدت ان المسيح ناسوت كلى ازلى قالوا ان مريم انسان جزئى والجزئى
لا يلد الكلى وانما ولده الاقنوم القديم واليعقوبية لما اعتقدت ان المسيح عليه السلام
جوهر من جوهرين وهو اله وهو المولود قالوا ان مريم ولدت الها تعالى الله عن
قولهم علوا كبيرا وكذلك قالوا فى القتل انه وقع على الجوهر الذى هو من جوهرين
قالوا ولو وقع على احدهما لبطل الاتحاد وزعم بعضهم انه اثبت وجهين للجوهر القديم
فالمسيح قديم من وجه محدث من وجه وزعم قوم من اليعقوبية ان الكلمة لم تأخذ من
الكلمة شيأ لكنها مرت بها كالماء بالميزاب وما ظهر من شخص المسيح عليه السلام هو
كالخيال والصورة فى المرآة والا فما كان جسما متجسما كثيفا فى الحقيقة وكذلك القتل
والصلب انما وقع على الخيال والحسبان وهؤلاء يقال لهم الالبانية وهم قوم بالشام
(والارمينية) قالوا وانما صلب الاله من اجلنا حتى يخلصنا وزعم بعضهم ان الكلمة
كانت تداخل جسم المسيح عليه السلام احيانا فتصدر عنه الآيات من احياء الموتى

وابرآء الاكمه والابرص وتفارقه فى بعض الاوقات فترد عليه من الآلام والاوجاع
ومنهم بليارس واصحابه وحكى عنه انه كان يقول اذا صار الناس الى الملكوت الاعلى
اكلوا الف سنة وشربوا ونكحوا ثم صاروا الى النعيم الذى وعدهم اريوس كلها راحة
ولذة وسرور لا اكل فيها ولا شرب ولا نكاح وزعم مقدانيوس ان الجوهر القديم
اقنوم ان نفسب اب وابن والروح مخلوق وزعم سيالوس ان القديم جوهر واحد اقنوم
واحد له ثلاث خواص واتحد بكليته بجسد عيسى ابن مريم عليهما السلام وزعم
اريوس ان الله واحد سماه اباه وان المسيح كلمة الله وابنه على طريق الاصطفاء وهو
مخلوق قبل خلق العالم وهو خالق الاشياء وزعم ان لله روحا مخلوقة اكبر من سائر
الارواح وانها واسطة بين الاب والابن تؤدى اليه الوحى وزعم ان المسيح ابتدآء
جوهر لطيف روحانى خالص غير مركب ولا ممزوج بشئ من الطبائع وانما تدرع
بالطبائع الاربع عند الاتحاد بالجسم المأخوذ من مريم وهذا اريوس قبل الفرق
الثلاث فتبرؤا منه لمخالفتهم اياه فى المذهب الى هنا من كتاب الملل والنحل لمحمد بن عبد
الكريم الشهرستانى رحمه الله فى الملل والنحل (نسطور) رأس هذه الفرقة كان فى زمن
المأمون وهذا انما خطأه فيه المؤرخون بل هو قديم قبله كما فى الكامل ولما سلمه صاحب
الكشف ورأى ما يرد على هذا من ان نصارى نجران فى هذه القصة قبل خلق المأمون
اوله بان المراد انه كان على مذهب قديم اظهره نسطور ونصره فنسب اليه الآن
فالتسمية متأخرة ومسماه متقدم من حاشية الشهاب على البيضاوى فى سورة الكهف
عند تفسيره قصة اصحاب الكهف (مناظرة الامام فخر الدين الرازى عليه الرحمة
مع نصرانى بخوارزم) ذكره من تفسيره الكبير عند تفسير آية المباهلة قال اتفق انى
لما كنت بخوارزم اخبرت انه جاء نصرانى يدعى على التحقيق والتعميق فى مذهبهم
فذهبت اليه فشرعنا فى الحديث فقال لى ما الدليل على نبوة محمد صلى الله عليه
وسلم فقلت له كما نقل الينا ظهور الخوارق على يد موسى وعيسى وغيرهما من
الانبياء عليهم السلام نقل الينا ظهور الخوارق على يد محمد صلى الله عليه وسلم فَإِنْ
رددنا التواتر وما قبلناه نكن قد قلنا ان المعجزة لا تدل على الصدق فحينئذ تبطل
نبوة سائر الانبياء عليهم السلام وإِنْ اعترفنا بصحة التواتر فقد اعترفنا بدلالة المعجزة
على الصدق ثم انهما حاصلان فى حق محمد صلى الله عليه وسلم فوجب الاعتراف قطعا
بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة انه عند الاستوآء فى الدليل لا بد من الاستوآء
فى حصول المدلول فقال النصرانى انا لا اقول فى عيسى انه كان نبيا بل اقول انه كان
آلها فقلت الكلام فى النبوة لا بد وان يكون مسبوقا بمعرفة الاله وهذا الذى تقوله
باطل ويدل عليه وجوه الاول ان الاله عبارة عن موجود واجب الوجود لذاته
بحيث لا يكون جسما ولا متحيزا ولا عرضا وعيسى عبارة عن هذا الشخص البشرى

الجسمانى الذى وجد بعدان كان معدوما وقتل على قولكم بعدان كان حيا وكان طفلا اولا ثم صار مترعرعا ثم صار شابا وكان يأكل ويشرب ويحدث وينام ويستيقظ وقد تقرر فى بداية العقول ان المحدث لايكون قديما والمحتاج لايكون غنيا والممكن لايكون واجبا والمتغير لايكون دآئما (الوجه الثانى) فى ابطال هذه المقالة انكم تعترفون بان اليهود اخذوه وصلبوه وتركوه حيا على الخشبة وقد مزقوا اضلعه وانه كان يحتال فى الهرب منهم وفى الاختفاء عنهم وحين عاملوه بتلك المعاملات اظهر الجزع الشديد فان كان الها اوكان الاله حالا فيه اوكان جزؤ من الاله حالا فيه فلم لم يدفعهم عن نفسه ولم لم يهلكهم بالكلية واى حاجة به الى اظهار الجزع منهم والاحتيال فى الفرار منهم وبالله اننى لاتعجب جدا ان العاقل كيف يليق به ان يقول هذا القول ويعتقد فى صحته فيكادان تكون بديهة العقل شاهدة بفساده (والوجه الثالث) وهو انه اما ان يقال بان الاله هو هذا الشخص الجسمانى المشاهد او يقال حل الاله بكليته فيه او حل بعض الاله وجزؤ منه فيه والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فلأن اله العالم لو كان هو ذلك الجسم فحين قتله اليهود وكان ذلك قولا بان اليهود قتلوا اله العالم فكيف بقى العالم بعد ذلك بغيراله ثم ان اشد الناس ذلا ودناءة اليهود والاله الذى يقتله اليهود فى غاية العجز واما الثانى ان الاله بكليته حل فى هذا الجسم وان كان جسما فهو ايضا باطل لان الاله ان لم يكن جسما ولا عرضا امتنع حلوله فى الجسم وان كان جسما فحينئذ يكون حلوله فى جسم آخر عبارة عن اختلاط اجزآئه باجزآء ذلك الجسم وذلك يوجب التفرق فى اجزآء ذلك الاله وان كان عرضا كان محتاجا الى المحل وكان الاله محتاجا الى غيره وكل ذلك سخف واما الثالث وهو انه حل فيه بعض من ابعاض الاله اوجزؤ من اجزآئه فذلك ايضا محال لان ذلك الجزء ان كان معتبرا فى الالهية فعند انفصاله عن الاله وجب ان لايبقى الاله الها وان لم يكن معتبرا فى تحقق الالهية لم يكن جزأ من الاله فثبت فساد هذه الاقسام فكان قول النصارى باطلا (الوجه الرابع) فى بطلان قولهم ما ثبت بالتواتر ان عيسى عليه السلام كان عظيم الرغبة فى العبادة والطاعة لله تعالى ولو كان الها لاستحال ذلك لان الاله لايعبد نفسه فهذه وجوه فى غاية الجلاء والظهور دالة على فساد قولهم ثم قلت للنصرانى وما الذى دلك على كونه الها فقال الذى دل عليه ظهور العجائب عليه من احياء الموتى وابرآء الاكمه والابرص وذلك لايمكن حصوله الا بقدرة الاله فقلت له هل تسلم انه لايلزم من عدم الدليل عدم المدلول اولا فان لم تسلم لزمك من نفى العالم فى الازل نفى الصانع وان سلمت انه لايلزم من عدم الدليل عدم المدلول فاقول لما جوزت حلول الاله فى بدن عيسى عليه السلام فكيف عرفت ان الاله ما حل فى بدنى وبدنك وفى بدن كل حيوان ونبات وجماد فقال الفرق ظاهر وذلك لانى انما حكمت بذلك الحلول لانه ظهرت

تلك الافعال العجيبة عليه والافعال العجيبة ما ظهرت على يدى وعلى يدك فعلمنا ان ذلك الحلول ههنا مفقود فقلت له الآن عرفت انك ما عرفت معنى قولى انه لايلزم من عدم الدليل عدم المدلول وذلك لان ظهور تلك الخوارق دالة على حلول الاله فى بدن عيسى فعدم ظهور الخوارق منى ومنك ليس فيه الا انه لم يوجد ذلك الدليل فاذا بينا انه لايلزم من عدم الدليل عدم المدلول لايلزم من عدم ظهور تلك الخوارق منى ومنك عدم الحلول فى حقى وفى حقك بل فى حق الكلب والسنور والفأر ثم قلت ان مذهبا يؤدى القول به الى تجويز حلول ذات الله فى بدن الكلب والذباب لفى غاية الخسة والركاكة الوجه الخامس ان قلب العصا حية ابعد فى العقل من اعادة الميت حيا لان المشاكلة بين بدن الحى وبين بدن الميت اكثر من المشاكلة بين الخشبة وبين بدن الثعبان فاذا لم يوجب قلب العصا حية كون موسى عليه السلام الها ولا ابناله فبأن لايدل احياء الموتى على الالهية كان ذلك اولى وعند هذا انقطع النصرانى ولم يبق له كلام انتهى بعبارته رحمه الله تعالى (قال الامام الرازى) فى التفسير الكبير عند قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكنه شبه لهم وان الذين اختلفوا فيه لفى شك منه مالهم به من علم الا اتباع الظن اعلم ان فى قوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه قولين الاول انهم هم النصارى وذلك لانهم باسرهم متفقون على ان اليهود قتلوه الا ان كبار فرق النصارى ثلاث النسطورية والملكانية واليعقوبية اما النسطورية فقد زعموا ان المسيح صلب من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته واكثر الحكماء يختارون ما يقرب من هذا القول قالوا لانه ثبت ان الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل بل هو اما جسم شريف منساب فى هذا البدن واما جوهر روحانى فى ذاته مدبر لهذا البدن فالقتل انما ورد على هذا الهيكل واما النفس التى هى فى الحقيقة عيسى فالقتل ما ورد عليه لايقال فكل انسان كذلك فما الوجه فى هذا التخصيص لانا نقول ان نفسه كانت قدسية علوية شديدة الاشراق بالانوار الالهية عظيمة القرب من ارواح الملائكة والنفس لما كانت كذلك لم يعظم تألمها بسبب القتل وتخريب البدن ثم انها بعد الانفصال عن ظلمة البدن تتخلص الى فسحة السموات وانوار عالم الجلال فتعظم بهجتها وسعادتها هنالك ومعلوم ان هذه الاحوال غير حاصلة لكل انسان بل هى غير حاصلة من مبدأ خلقة آدم عليه السلام الى قيام القيامة الا لاشخاص قليلين فهذه هى الفائدة فى تخصيص عيسى عليه السلام بهذه الحالة واما الملكانية فقالوا القتل والصلب وصل الى اللاهوت بالاحساس والشعور لا بالمباشرة وقالت اليعقوبية القتل والصلب وقعا بالمسيح الذى هو جوهر متولد من جوهرين فهذا هو شرح مذهب النصارى فى هذا الباب وهو المراد بقوله وان الذين اختلفوا فيه لفى شك منه والقول الثانى ان المراد بالذين اختلفوا فيه هم اليهود

وفيه وجهان الاول انهم لما قتلوا الشخص المشبه به كان الشبه قد القى على وجهه ولم يلق عليه شبه جسده عليه السلام فلما قتلوه ونظروا الى بدنه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره الثانى قال السدى ان اليهود حبسوا عيسى مع عشرة من الحواريين فى بيت فدخل عليه رجل من اليهود ليخرجه ويقتله فالقى الله شبه عيسى عليه ورفع عيسى الى السماء فاخذوا ذلك الرجل وقتلوه على انه عيسى ثم قالوا ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان هذا صاحبنا فاين عيسى فذلك اختلافهم فيه انتهى بعبارته رحمه الله قوله تعالى ويكلم الناس فى المهد وكهلا قال ابو مسلم معناه انه يتكلم حال كونه فى المهد وحال كونه كهلا على حد واحد وصفة واحدة وذلك لاشك انه غاية فى المعجزة وانكرت النصارى كلام المسيح عليه السلام فى المهد واحتجوا على صحة قولهم بان كلامه فى المهد من اعجب الامور واغربها ولاشك ان هذه الواقعة لو وقعت لوجب ان يكون وقوعها فى حضور الجمع العظيم الذين يحصل القطع واليقين بقولهم لان تخصيص هذا المعجز بالواحد والاثنين لايجوز ومتى حدثت الواقعة العظيمة جدا عند حضور الجمع العظيم فلابد وان تتوفر الدواعى على النقل فيكون ذلك بالغا حد التواتر واخفاء مايكون بالغا حد التواتر ممتنع وايضا فلو كان ذلك كان الاخفاء ههنا ممتنعا لان النصارى بالغوا فى افراط محبته الى حيث قالوا انه كان الها ومن كان كذلك يمتنع ان يسعى فى اخفاء مناقبه وفضائله بل ربما جعل الواحد الفا فثبت انه لو كانت هذه الواقعة موجودة لكان اولى الناس بمعرفتها النصارى ولما اطبقوا على انكاره علمنا انه ما كان موجودا البتة واجاب المتكلمون عن هذه الشبهة وقالوا ان كلام عيسى عليه السلام فى المهد انما كان للدلالة على برآءة حال امه مريم عليها السلام من الفاحشة وكان الحاضرون جمعا قليلا فالسامعون لذلك الكلام كانوا جمعا قليلا ايضا ولا يبعد فى مثلهم التواطئ على الاخفاء وبتقدير ان لم يذكروا ذلك الا ان غيرهم كانوا يكذبونهم فى ذلك وينسبونهم الى البهت فهم ايضا قد سكتوا لهذه العلة فلاجل هذه الاسباب بقى الامر مكتوما مخفيا الى ان اخبر الله عزوجل محمدا صلى الله عليه وسلم وايضا ليس كل النصارى ينكرون ذلك فانه نقل ان جعفر بن ابى طالب لما قرأ على النجاشى سورة مريم قال النجاشى لاتفاوت بين واقعة عيسى وبين المذكور فى هذا الكلام بذرة الى هنا ملخصا من التفسير الكبير قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فى تفسير قول النصارى ثالث ثلاثة طريقان الاول قول المفسرين وهو انهم ارادوا بذلك ان الله ومريم وعيسى الهة ثلاثة والذى يؤكد ذلك قوله تعالى للمسيح ءانت قلت للناس اتخذونى وامى الهين من دون الله فقوله ثالث ثلاثة اى احد ثلاثة آلهة اوواحد من ثلاثة آلهة والدليل على ان المراد ذلك قوله تعالى فى الرد عليهم ومامن آله

الاالٰه

الا آله واحد وعلى هذا التقدير ففى الآية اضمار الا انه حذف ذكر الالهة لان ذلك معلوم من مذهبهم قال الواحدى لايكفر من يقول ان الله ثالث ثلاثة اذا لم يرد به ثالث ثلاثة آلهة فانه مامن شيئين الا والله ثالثهما بالعلم كقوله تعالى مايكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم والطريق الثانى ان المتكلمين حكوا عن النصارى انهم يقولون ان البارى جوهر واحد ثلاثة اقانيم اب وابن وروح القدس وهذه الثلاثة آله واحد كما ان الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة وعنوا بالاب الذات وبالابن الكلمة وبالروح الحياة فاثبتوا الذات والكلمة والحياة وقالوا ان الكلمة التى هى كلام الله تعالى اختلطت بجسد عيسى عليه السلام اختلاط الماء بالخمر او اختلاط الماء باللبن وزعموا ان الاب آله والابن آله والروح آله والكل آله واحد واعلم ان هذا معلوم البطلان ببديهة العقل لان الثلاثة لاتكون واحدا والواحد لايكون ثلاثة ولا يرى فى الدنيا مقالة اشد فسادا واظهر بطلانا من مقالة النصارى ومامن آله الا اله واحد فى من قولان الاول انها صلة زائدة والتقدير وما آله الا آله واحد والثانى انها تفيد معنى الاستغراق والتقدير مافى الوجود من هذه الحقيقة الا فرد واحد من التفسير الكبير قوله تعالى ءانت قلت للناس اتخذونى وامى الهين من دون الله فيه سؤالان احدهما ان الاستفهام لايليق بعلام الغيوب وثانيهما انه تعالى كان عالما بان عيسى لم يقل ذلك فلم خاطبه به فان قلتم الغرض منه توبيخ النصارى وتقريعهم فنقول ان احدا من النصارى لم يذهب الى القول بالهية عيسى ومريم مع القول بنفى الهية الله تعالى فكيف يجوز ان ينسب هذا القول اليهم مع ان احدا منهم لم يقل به والجواب عن الاول انه استفهام على سبيل الانكار والجواب عن السؤال الثانى ان الاله هو الخالق والنصارى يعتقدون ان خالق المعجزات التى ظهرت على يد عيسى ومريم عليهما السلام هو عيسى ومريم والله تعالى ماخلقها البتة واذا كان كذلك فالنصارى قد قالوا ان خالق تلك المعجزات هو عيسى ومريم والله تعالى لم يخلقها فصح انهم اعتقدوا فى حق بعض الاشياء كون عيسى ومريم الٰهين لذلك الشئ مع انه تعالى ليس آلها له فصح بهذا التأويل هذه الحكاية والرواية من التفسير الكبير بعبارته (المحكم) المتقن يقال بناء محكم اى متقن لا وهاء فيه ولا خلل وما احكم المراد به قطعا ولا يحتمل من التأويل الا وجها واحدا كما ان المتشابه ما اشتبه منه مراد المتكلم على السامع لاحتماله وجوها مختلفة وقيل المحكم ماعرف المراد منه اما بالظهور واما بالتأويل (المتشابه) ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال والحروف المقطعة فى اوائل السور ومن المتشابهة ايراد القصة الواحدة فى صور شتى وفواصل مختلفة فى التقديم والتأخير والزيادة والترك والتعريف والتنكير والجمع والافراد والادغام والفك وتبديل حرف بحرف آخر وقيل المحكم مالا تتوقف

معرفته على البيان والمتشابه مالا يرجى بيانه وعن عكرمة وغيره ان المحكم هو الذى
يعمل به والمتشابه هو الذى يؤمن به ولا يعمل قال الطيبى المراد بالمحكم ما اتضح
معناه والمتشابه بخلافه لان اللفظ الذى يقبل معنى اما ان يحتمل غيره اولا الثانى النص
والاول اما ان تكون دلالته على ذلك الغير ارجح اولا الاول هو الظاهر والثانى
اما ان يكون متساوى الدلالة اولا الاول المجمل والثانى المؤول فالمشترك بين النص
والظاهر هو المحكم وبين المجمل والمؤول هو المتشابه وقال بعضهم اللفظ اذا ظهر
المراد منه فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل التأويل فمفسر والا فان سيق
الكلام لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر واذا خفى فان خفى لعارض اى لغير
الصيغة فخفى وان خفى لنفس الصيغة فادرك عقلا فمشكل او نقلا فمجمل او لم يدرك
اصلا فمتشابه فالظاهر هو ما انكشف واتضح معناه للسامع من غير تأويل وتأمل
وتفكر كقوله تعالى واحل الله البيع وضده الخفى وهو الذى لا يظهر المراد منه
الا بالطلب والنص ما فيه زيادة ظهور سيق الكلام لاجله واريد بالاسماع ذلك باقتران
صيغة اخرى بصيغة الظاهر كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا سيق هذا
النص للتفرقة بينهما وهو المراد بالاسماع لان الكفرة كانوا يدعون المماثلة بينهما
فورد الشرع بالتفرقة فالآية ظاهرة من حيث انه ظهر بها احلال البيع وتحريم
الربا واسماع الصيغة من غير قرينة نص فى التفرقة بينهما حيث اريد بالاسماع ذلك
بقرينة دعوى المماثلة والمشكل على خلاف النص وهو اللفظ الذى اشتبه المراد منه
بحيث لا يوقف على المراد منه بمجرد التأمل والمفسر اسم للظاهر المكشوف الذى
اتضح معناه والنص والظاهر والمفسر سواء من حيث اللغة والمجمل ما لا يوقف على
المراد منه الا ببيان من جهة المتكلم نحو قوله تعالى اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فانه مجمل
فى ماهية الصلاة ومقدار الزكاة والمشترك اسم متساوى بين المسميات يتناولها على
البدل واذا تعين بعض وجوه المشترك بدليل غير مقطوع به وهو الرأى والاجتهاد فهو
مؤول ومتى اريد بالمشترك او المشكل او المجمل بعض الوجوه قطعا يسمى مفسرا ثم ان
المتشابه منه ضرب لا سبيل الى الوقوف عليه كقيام الساعة ونحو ذلك وضرب له
سبيل الى معرفته كالالفاظ الغريبة والاحكام المغلقة وضرب يختص بمعرفة
حقيقته بعض الراسخين فى العلم ويخفى على من دونهم وهو المشار اليه بقوله صلى الله
عليه وسلم لابن عباس اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل فعلى هذا الوقف على قوله
وما يعلم تأويله الا الله ووصله بقوله والراسخون فى العلم كلاهما جائزان ومسلك
الاوائل ان يؤمنوا بالمتشابهات ويفوضوا معرفتها الى الله ورسوله ولذلك سموا
بالمفوضة ومسلك الاواخر ان يؤولوها بما ترتضيه العقول ولذلك سموا بالمؤولة
وهم قسمان قسم اصحاب الالفاظ يؤولونها بالحمل على الحذف كما فى وجاء ربك

واتى الله بنيانهم او على المجاز المفرد كما فى يد الله فوق ايديهم اى قدرة الله وقسم
اصحاب المعانى يؤولونها بالحمل على التمثيل والتصوير والمختار التفويض لان اللفظ
اذا كان له معنى راجح ثم دل دليل اقوى منه على ان ذلك الظاهر غير مراد علم ان
مراد الله بعض مجازات تلك الحقيقة وفى المجازات كثرة وترجيح البعض لا يكون الا
بالتراجيح اللغوية الظنية ومثل ذلك لا يصح الاستدلال فى المسائل القطعية فيفوض
تعيين ذلك المراد الى علمه تعالى وجميع اهل السنة سلفهم وخلفهم صرفوا المتشابهات
من معانيها الحقيقية الى المجازات اما اجمالا بنفى الكيفيات وتفويض تعيين المعنى
المجازى المراد الى الله تعالى مطلقا او بتعيين نوع المجاز وهو الصفة وتفويض تعيين
تلك الصفة الى الله وهو اسلم وهو مختار الامام ابى حنيفة رحمه الله وصرح به
الاشعرى واكثر السلف واما تفصيلا بتعيين المراد بحسب الظاهر من المجازات
وهو مختار الخلف وهو احكم قال العلامة التفتازانى قد يقال ان التوقف عن تأويل
المتشابه انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا فى تأويله ظاهرا
لا حقيقة وبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين ثم اعلم ان كل لفظ من القرآن افاد معنى
جليا يعلم انه مراد الله فما كان من هذا القسم فهو معلوم لكل احد بالضرورة
واما ما لا يعلمه الا الله فهو مما يجرى مجرى الغيب فلا مساغ للاجتهاد فى تفسيره
ولا طريق الى ذلك الا بالتوقيف بنص من القرآن او الحديث او الاجماع على تأويله
واما ما يعلمه العلماء فيرجع الى اجتهادهم وكل لفظ احتمل معنيين فصاعدا فهو الذى
لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه وعليهم اعتماد الشواهد والدلائل دون مجرد الرأى
فان كان احد المعنيين اظهر وجب الحمل عليه الا ان يقوم دليل على ان المراد الخفى
وان استويا والاستعمال فيهما حقيقة لكن فى احدهما حقيقة لغوية او عرفية
وفى الآخر شرعية فالحمل على الشرعية اولى الا ان يدل دليل على ارادة اللغوية ولو كان
فى احدهما عرفية وفى الآخر لغوية فالحمل على العرفية اولى وان اتفقا فى ذلك فان لم
يمكن ارادتهما باللفظ الواحد اجتهد فى المراد منهما بالامارات الدالة عليه فما ظنه
فهو مراد الله تعالى فى حقه وان لم يظهر له شىء فهل يتخير فى الحمل او يأخذ بالاغلظ
حكما او بالاخف حكما فيه اقوال وان امكن ارادتهما وجب الحمل عليهما عند
المحققين والحكمة فى ان العلم بمراد الله تعالى مستنبط بامارات ودلائل هى ان الله اراد
ان يتفكر عباده فى كتابه فلم يأمر نبيه بالتنصيص على المراد فى جميع آياته (من كليات
ابى البقاء الكفوى رحمه الله) قوله تعالى هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات
محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه
ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل
من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب اعلم ان فى الآية مسائل المسئلة الاولى قد ذكرنا

فى اتصال قوله ان الله لا يخفى عليه شئ فى الارض ولا فى السماء بما قبله احتمالين الاول ان ذلك كالتقرير لكونه قيوما والثانى ان ذلك كالجواب عن شبه النصارى فاما على الاحتمال الاول فنقول انه تعالى اراد ان يبين انه قيوم وقائم بمصالح الخلق ومصالح الخلق قسمان جسمانية وروحانية اما الجسمانية فاشرفها تعديل البنية وتسوية المزاج على احسن الصور واكمل الاشكال وهو المراد بقوله يصوركم فى الارحام واما الروحانية فاشرفها العلم الذى يصير الروح معه كالمرآة المجلوة التى تجلت صور جميع الموجودات فيها وهو المراد بقوله تعالى هو الذى انزل عليك الكتاب واما على الاحتمال الثانى فقد ذكرنا ان من جملة شبه النصارى تمسكهم بما جاء فى القرءآن من صفة عيسى عليه السلام انه روح الله وكلمته فبين تعالى بهذه الآية ان القرءآن مشتمل على محكم ومتشابه والتمسك بالمتشابهات غير جائز فهذا ما يتعلق بكيفية النظم وهو فى غاية الحسن والاستقامة المسئلة الثانية اعلم ان القرءآن دل على انه بكليته محكم ودل على انه بكليته متشابه ودل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه اما ما دل على انه بكليته محكم فقوله تعالى الر تلك آيات الكتاب الحكيم الر كتاب احكمت آياته فذكر فى هاتين الآيتين ان جميعه محكم والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الالفاظ صحيح المعانى وكل قول وكلام يوجد فكان القرءآن افضل منه فى فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن احد من الاتيان بكلام يساوى القرءآن فى هذين الوصفين والعرب تقول فى البناء الوثيق الذى لا يمكن خلله محكم فهذا معنى وصف جميعه بانه محكم واما ما دل على انه بكليته متشابه فهو قوله تعالى كتابا متشابها مثانى والمعنى انه يشبه بعضه بعضا فى الحسن ويصدق بعضه بعضا فى المعنى واليه الاشارة بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا اى لكان بعضه واردا على نقيض الآخر ولتفاوت نسق الكلام فى الفصاحة والركاكة واما ما دل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه فهو هذه الآية التى نحن بتفسيرها ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة ثم من تفسيرهما بحسب عرف الشرع اما المحكم فالعرب تقول حكمت واحكمت بمعنى رددت ومنعت والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام وهى التى تمنع الفرس عن الاضطراب وفى حديث النخعى احكم اليتيم كما تحكم ولدك اى امنعه من الفساد وقول جرير احكموا سفهاءكم اى امنعوهم وبناء محكم اى وثيق يمنع من تعرض له وسميت الحكمة حكمة لانها تمنع عما لا ينبغى واما المتشابه فهو ان يكون احد الشيئين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز بينهما قال تعالى ان البقر تشابه علينا وقال فى وصف ثمار الجنة واتوا به متشابها اى متفق المنظر مختلف الطعم وقال تعالى تشابهت قلوبهم ومنه تقول اشتبهت على الامور اذا لم تفرق بينها ويقال

لاصحاب

لاصحاب المخاريق اصحاب الشبه وقال عليه السلام الحلال بين والحرام بين وبينهما امور مشتبهات وفى رواية اخرى متشابهات ثم لما كان من شان المتشابهين عجز الانسان عن التمييز بينهما سمى كل ما لا يهتدى الانسان اليه بالمتشابه اطلاقا لاسم السبب على المسبب ونظيره المشكل سمى بذلك لانه اشكل اى دخل فى شكل غيره فاشبهه وشابهه ثم يقال لكل ما غمض وان لم يكن غموضه من هذه الجهة مشكل ويحتمل ان يقال ان الشئ الذى لا يعرف ان الحق ثبوته او عدمه كان الحكم بثبوته مساويا للحكم بعدمه فى العقل ومشابها له وغير متميز احدهما عن الآخر بمزيد رجحان فلا جرم سمى غير المعلوم بانه متشابه فهذا تحقيق القول فى المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة فنقول الناس قد اكثروا من الوجوه فى تفسير المحكم والمتشابه ونحن نذكر الوجه الملخص الذى عليه اكثر المحققين ثم نذكر عقيبه اقوال الناس فيه فنقول اللفظ الذى جعل موضوعا لمعنى فاما ان يكون محتملا لغير ذلك المعنى واما ان لا يكون فان كان اللفظ موضوعا لمعنى ولا يكون محتملا لغيره فهذا هو النص واما ان كان محتملا لغيره فلا يخلو اما ان يكون احتماله لاحدهما راجحا على الآخر ولا يكون كذلك بل يكون احتماله لهما على السوية فان كان احتمال احدهما راجحا على الآخر سمى ذلك اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مؤولا واما ان كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة اليهما مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما على التعيين مجملا فقد خرج من التقسيم الذى ذكرناه ان اللفظ اما ان يكون نصا او ظاهرا او مجملا او مؤولا او مشتركا اما النص والظاهر فيشتركان فى حصول الترجيح الا ان النص راجح مانع من الغير والظاهر راجح غير مانع من الغير فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم واما المجمل والمؤول فهما يشتركان فى ان دلالة اللفظ عليه غير راجحة فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه لان عدم الفهم حاصل فى القسمين جميعا وقد بينا ان ذلك يسمى متشابها اما لان الذى لا يعلم يكون النفى فيه مشابها للاثبات فى الذهن واما لاجل ان الذى يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم فاطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم اطلاقا لاسم السبب على المسبب فهذا هو الكلام المحصل فى المحكم والمتشابه ثم اعلم ان اللفظ اذا كان بالنسبة الى المفهومين على السوية فههنا يتوقف الذهن مثل القرء بالنسبة الى الحيض والطهر وهذا ليس بمشكل وانما المشكل ان يكون اللفظ باصل وضعه راجحا فى احد المعنيين ومرجوحا فى الآخر ثم كان الراجح باطلا والمرجوح حقا ومثاله من القرءآن واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فظاهر هذا الكلام انهم يؤمرون بان يفسقوا ومحكمه قوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء ردا على الكفار فيما حكى عنهم واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها وكذلك قوله نسوا الله فنسيهم وظاهر النسيان ما يكون

ضد العلم ومرجوحه الترك والاية المحكمة فيه قوله تعالى وما كان ربك نسيا وقوله
لا يضل ربى ولا ينسى واعلم ان هذا المقام موضع عظيم لان كل احد من اصحاب
المذاهب يدعى ان الايات الموافقة لمذهبه محكمة والايات الموافقة لقول خصمه
متشابهة فالمعتزلى يقول قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر محكم وقوله
وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين متشابه والسنى يقلب الامر فى ذلك
فلابد همنا من قانون يرجع اليه فى هذا الباب فنقول اللفظ اذا كان محتملا لمعنيين
وكان بالنسبة الى احدهما راجحا وبالنسبة الى الآخر مرجوحا فان حملناه على الراجح
ولم نحمله على المرجوح فهذا هو المحكم وان عكسنا فهذا هو المتشابه فنقول صرف
اللفظ عن الراجح الى المرجوح لابد فيه من دليل منفصل وذلك الدليل المنفصل
اما ان يكون لفظيا واما ان يكون عقليا اما القسم الاول فنقول هذا انما يتم اذا حصل
بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض واذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر
احدهما رعاية لظاهر الآخر اولى من العكس اللهم الا ان يقال ان احدهما قاطع
فى دلالته والآخر غير قاطع فحينئذ يحصل الرجحان او يقال كل واحد منهما وان كان
راجحا الا ان احدهما يكون ارجح فحينئذ يحصل الرجحان الا ان نقول اما الاول
فباطل لان الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة لان كل دليل لفظى فانه
موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف وموقوف على عدم الاشتراك
وعدم المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص وعدم العقلى او النقلى وكل ذلك مظنون
والموقوف على المظنون اولى بان يكون مظنونا فثبت ان شيأ من الدليل اللفظى
لا يكون قطعيا واما الثانى وهو ان يقال احد الدليلين اقوى من الدليل الآخر
وان كان اصل الاحتمال قائما فيهما معا فهذا صحيح ولكن على هذا التقدير يصير صرف
الدليل اللفظى عن ظاهره الى المعنى المرجوح ظنيا ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه
فى المسائل الاصولية بل يجوز التعويل عليه فى المسائل الفقهية فثبت بما ذكرنا
ان صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح فى المسائل القطعية لا يجوز الا
عند قيام الدليل القطعى على ان ما اشعر به ظاهر اللفظ محال وقد علمنا فى الجملة
ان استعمال اللفظ فى معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره فعند هذا يتعين
التأويل وظهر انه لا سبيل الى صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح
الا بواسطة اقامة الدلالة العقلية القاطعة على ان معناه الراجح محال عقلا ثم اذا
قامت الدلالة وعرف المكلف انه ليس مراد الله بهذا اللفظ ما اشعر به ظاهره فعند
هذا يحتاج الى ان يعرف ان ذلك المرجوح الذى هو المراد ماذا الا ان السبيل الى ذلك
بترجيح مجاز على مجاز وبترجيح تأويل على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدلائل
اللفظية والدلائل اللفظية على ما بينا ظنية لا سيما الدلائل المستعملة فى ترجيح

المرجوح على مرجوح آخر يكون فى غاية الضعف ومثل هذه الدلائل لا يفيد
الا الظن الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلائل فى المسائل القطعية محال ولهذا
التحقيق المبين مذهبنا انه بعد اقامة الدلائل القطعية على ان حمل اللفظ على ظاهره
محال لا يجوز الخوض فى تعيين التأويل فهذا منتهى ما حصلناه فى هذا الباب والله
ملهم الصواب المسئلة الثالثة فى حكاية قول الناس فى المحكم والمتشابه فالاول
ما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال المحكمات هى الايات الثلاث فى سورة
الانعام وهى قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الى آخر الايات الثلاث والمتشابهات
هى التى تشابهت على اليهود وهى اسماء حروف التهجى المذكورة فى اوائل السور
وذلك انهم اولوها على حساب الجمل فطلبوا ان يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الامة
فاختلط الامر عليهم واشتبه واقول التكاليف الواردة من الله تنقسم الى قسمين
منها ما لا يجوز ان يتغير بشرع وشرع وذلك كالامر بطاعة الله والاحتراز عن الظلم
والكذب والجهل وقتل النفس بغير حق ومنها ما يختلف بشرع وشرع كاعداد
الصلوات ومقادير الزكاة وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك فالقسم الاول هو المسمى
بالمحكم عند ابن عباس لان الآيات الثلاث فى سورة الانعام مشتملة على هذا القسم
واما المتشابه فهو الذى سميناه بالمجمل وهو ما تكون دلالة اللفظ بالنسبة اليه والى
غيره على السوية فان دلالة هذه الالفاظ على جميع الوجوه التى تفسر هذه الالفاظ بها
على السوية ليس الا بدليل منفصل على ما لخصناه فى اول سورة البقرة والقول الثانى
وهو ايضا مروى عن ابن عباس ان المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ والقول
الثالث ما قال الاصم المحكم هو الذى تكون دلائله واضحة لائحة مثل ما اخبر الله
فى انشاء الخلق بقوله فخلقنا النطفة علقة وقوله وجعلنا من الماء كل شئ حى وقوله
وانزلنا من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم والمتشابه ما يحتاج فى معرفته
الى التدبر والتأمل نحو الحكم بانه تعالى يبعثهم بعد ان صاروا ترابا ولو تأملوا لصار
المتشابه عندهم محكما لان من قدر على الانشاء اولا قدر على الاعادة ثانيا واعلم ان
كلام الاصم غير ملخص فانه ان عنى بقوله المحكم ما تكون دلائله واضحة ان المحكم
هو الذى تكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة والمتشابه ما لا يكون كذلك وهو
اما المجمل المساوى او المؤول المرجوح فهذا هو الذى ذكرناه اولا وان عنى به ان المحكم
هو الذى تعرف صحة معناه من غير دليل فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة
العقل والمتشابه ما لا يعلم صحته الا بدليل العقل فعلى هذا تصير جملة القرآن متشابها
لان قوله تعالى فخلقنا النطفة علقة امر يحتاج فى معرفة صحته الى الدلائل العقلية
فان اهل الطبيعة يقولون ان السبب فى ذلك طبائع الفصول وتأثيرات الكواكب
وتركيبات العناصر وامتزاجاتها وكما ان اثبات الحشر والنشر يفتقران الى الدليل فكذا

اسناد هذه الحوادث الى الله تعالى يفتقر الى الدليل ولعل الاصم يقول هذه الاشياء وان كانت مفتقرة الى الدليل الا انها تنقسم الى ما لا يكون الدليل فيه ظاهرا بحيث تكون مقدماته قليلة مترتبة متسقة يؤمن الغلط فيها الا نادرا وما يكون الدليل خفيا كثير المقدمات غير مترتبة فالقسم الاول هو المحكم والثانى هو المتشابه القول الرابع ان كل ما امكن تحصيل العلم به سوآء كان بدليل جلى او بدليل خفى هو المحكم وكل ما لا سبيل الى معرفته وذاك هو المتشابه وذلك كالعلم بوقت قيام الساعة والعلم بمقادير الثواب والعقاب فى حق كل المكلفين ونظيره قوله تعالى يسألونك عن الساعة ايان مرساها المسئلة الرابعة فى الفوآئد التى جعل لاجلها بعض القرءآن محكما وبعضه متشابها واعلم ان من الملاحدة من طعن فى القرءآن لاجل اشتماله على المتشابهات فقال انكم تقولون ان تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرءآن الى قيام القيامة ثم انا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبرى يتمسك بآيات الجبر كقوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفى آذانهم وقرا والقدرى يقول بل هذا هو مذهب الكفار بدليل انه تعالى حكى عن الكفار ذلك فى معرض الذم لهم فى قوله وقالوا قلوبنا فى اكنة مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقر وفى موضع آخر قالوا قلوبنا غلف وايضا مثبت الرؤية يتمسك بقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والثانى يتمسك بقوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ومثبت الجهة يتمسك بقوله يخافون ربهم من فوقهم وبقوله الرحمن على العرش استوى والثانى يتمسك بقوله ليس كمثله شئ ثم ان كل واحد يسمى الآيات الموافقة لمذهبه محكمة والآيات المخالفة لمذهبه متشابهة وربما آل الامر فى ترجيح بعضها على البعض الى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم ان يجعل الكتاب الذى هو المرجوع اليه فى كل الدين الى قيام القيامة هكذا اليس انه لو جعله ظاهرا جليا نقيا عن هذه المتشابهات لكان اقرب الى حصول الغرض واعلم ان العلماء ذكروا فى فوآئد المتشابهات وجوها الاول انه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول الى الحق اصعب واشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب قال تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين الثانى لو كان القرءآن محكما بالكلية لما كان مطابقا الا لمذهب واحد وكان بصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب وذلك مما ينفر ارباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به اما لو كان مشتملا على المحكم والمتشابه فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب فيه ان يجد فيه ما يقوى مذهبه ويؤيد مقالته فحينئذ ينظر فيه جميع ارباب المذاهب ويجتهد فى التأمل فيه كل صاحب مذهب فاذا بالغوا فى ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل الى الحق الثالث ان

القرءآن اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى الاستعانة بدلائل عقلية وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال والبينة اما لو كان محكما لم يفتقر الى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ كان باقيا فى الجهل والتقليد الرابع ان القرءآن لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر فى تعلم ذلك الى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم اصول الفقه ولو لم يكن الامر كذلك لما كان يحتاج الى تحصيل هذه العلوم الكثيرة فكان فى ايراد المتشابهات فوآئد كثيرة الخامس وهو السبب الاقوى فى هذا الباب ان القرءآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية وطبائع العوام تنبو فى اكثر الامور عن ادراك الحقائق فمن سمع من العوام فى اول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ولا مشار اليه ظن ان هذا عدم ونفى فوقع فى التعطيل وكان الاصلح ان يخاطبوا بالفاظ دالة على بعض ما يناسب ما توهموه وتخيلوه ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح فالقسم الاول وهو الذى يخاطبون به فى اول الامر يكون من باب المتشابهات والقسم الثانى وهو الذى يكشف لهم فى آخر الامر هو المحكمات فهذا ما حضرنا فى هذا الباب (اما قوله تعالى هو الذى انزل عليك الكتاب والمراد هو القرءآن منه آيات محكمات وهى التى تكون مدلولاتها متأكدة اما بالدلائل العقلية القطعية كما عرفت او خالية عن معارضات اقوى منها ثم قال هن ام الكتاب وفيه سؤالان الاول ما معنى كون المحكم اما للمتشابه الجواب الام فى اللغة الاصل الذى منه يتكون الشئ فلما كانت المحكمات مفهومة بذواتها والمتشابهات انما تصير مفهومة باعانة المحكمات لا جرم صارت المحكمات كالام للمتشابهات السؤال الثانى لم قال ام الكتاب ولم يقل امهات الكتاب والجواب ان مجموع المحكمات فى تقدير شئ واحد ومجموع المتشابهات فى تقدير شئ آخر واحدهما ام للآخر ونظيره قوله تعالى وجعلنا ابن مريم وامه آية ولم يقل آيتين وانما قال ذلك على ان مجموعهما آية واحدة فكذا ههنا ثم قال وأخر متشابهات وقد عرفت حقيقة المتشابه ثم قال فأما الذين فى قلوبهم زيغ اعلم انه تعالى لما بين ان الكتاب ينقسم الى قسمين محكم ومتشابه بين ان اهل الزيغ لا يتمسكون الا بالمتشابه والزيغ الميل عن الحق واختلفوا فى هؤلاء الذين اريدوا بقوله فى قلوبهم زيغ قال الربيع هم وفد نجران لما حاجوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المسيح فقالوا اليس هو كلمة الله وروح منه قال بلى فقالوا حسبنا فانزل الله هذه الآية ثم انزل ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب وقال الكلبى هم اليهود طلبوا علم مدة بقاء هذه الامة واستخراجه من الحروف المقطعة فى اوآئل السور وقال قتادة والزجاج هم الكفار الذين ينكرون البعث لانه قال فى آخر الآية وما يعلم

تاويلها الا الله وماذاك الا وقت القيامة فانه تعالى اخفاه عن كل الخلائق حتى عن الملائكة والانبياء وقال المحققون ان هذا يعم جميع المبطلين وكل من احتج لباطله بالمتشابه لان اللفظ عام وخصوص السبب لايمنع عموم اللفظ ويدخل فى هذا استدلالات المشبهة والمعتزلة وسائر الفرق المنحرفة عن الحق بالظواهر الدالة على مقاصدهم الزائغة ومقالاتهم الفاسدة الى هنا من التفسير الكبير ملخصا بعض التلخيص فرحم الله مصنفه ومن طالع فيه وفى هذه الوريقات آمين (الحديث الثانى والعشرون) عن ابن مسعود رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال من رآنى فى المنام فقد رآنى فان الشيطان لا يتمثل بى وفى رواية فانه لا ينبغى للشيطان ان يتمثل فى صورتى وفى رواية فان الشيطان لا يتكوننى وفى اخرى من رآنى فقد رأى الحق فان الشيطان لا يترآءى بى (كشف سره وايضاح معناه) اعلم ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وان ظهر بجميع احكام اسماء الحق وصفاته تخلقا وتحققا فان من مقتضى مقام رسالته وارشاده للخلق ودعوته اياهم الى الحق الذى ارسله اليهم هو ان يكون الاظهر فيه حكما وسلطنة من صفات الحق واسمائه صفة الهداية والاسم الهادى كما اخبر الحق عن ذلك بقوله وانك لتهدى الى صراط مستقيم فهو عليه السلام صورة الاسم الهادى ومظهر صفة الهداية والشيطان مظهر الاسم المضل والظاهر بصفة الضلالة فهما ضدان وروينا فى بعض الاحاديث ما يؤيد هذا المعنى وهو حديث طويل فيه ان النبى صلى الله عليه وسلم سأل الاجتماع بابليس ليرى ما عنده واحضر بين يديه وحفت الملائكة بالنبى صلى الله عليه وسلم تحرسه لئلا يقصده ابليس بسوء فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابليس قل ما عندك فقال يا محمد ان الله خلقك للهداية وما بيدك من الهداية من شئ وخلقنى للغواية وما بيدى من الغواية من شئ فاوحى الله تعالى الى النبى عليه السلام صدقك وانه لكذوب فثبت بهذا ايضا ان الشيطان فى الحقيقة ضد للنبى صلى الله عليه وسلم والضدان لا يجتمعان ولا يظهر احدهما بصورة الآخر وايضا فالنبى صلى الله عليه وسلم خلقه الله للهداية كما مر فلو ساغ ظهور ابليس بصورته زال الاعتماد بكل ما يبديه الحق ويظهره لمن شاء هدايته به فلهذه الحكمة عصم الله صورة النبى صلى الله عليه وسلم من ان يظهر بها الشيطان فان قيل عظمة الحق سبحانه اتم من عظمة كل عظيم فكيف اعتاص على ابليس ان يظهر بصورة النبى صلى الله عليه وسلم مع ان اللعين قد ترآءى لكثيرين وخاطبهم بانه الحق طلبا لاضلالهم وقد اضل جماعة بمثل هذا حتى ظنوا انهم رأوا الحق وسمعوا خطابه فاقول الفرق بين الامرين من وجهين احدهما ان كل عاقل يعلم ان الحق ليس له صورة معينة توجب الاشتباه بخلاف النبى صلى الله عليه وسلم فانه ذو صورة معينة معلومة مشهودة والوجه الآخر ان من مقتضى حكم سعة الحق انه يضل من

يشاء ويهدى من يشاء كما ورد التنبيه عليه فى الحديث المتضمن محاورة ابليس مع النبى صلى الله عليه وسلم وتصديق الحق اياه مخصوصا وان اعلمه انه كذوب واما النبى صلى الله عليه وسلم فمقيد بصفة الهداية وظاهر بصورتها فوجب عصمة صورته من ان يظهر بها الشيطان لبقاء الاعتماد وظهور حكم الهداية فيمن شاء الله هدايته به عليه السلام ولولا ذلك لم يظهر سر قوله وانك لتهدى الى صراط مستقيم ولم تحصل فائدة البعثة فافهم غير ان ههنا ميزانا ودليلا يجب التنبيه عليهما وهو ان الرؤية الصحيحة للنبى صلى الله عليه وسلم هو ان يراه الرآئى بصورة شبيهة بصورته الثابتة حليتها بالنقل الصحيح والى ذلك الاشارة فى بعض روايات الحديث من رآنى فى المنام فقد رآنى حتى انه ان رآه احد فى صورة مخالفة لصورته التى كان عليها فى الحس لم يكن رآه عليه السلام مثل ان يراه طويلا او قصيرا جدا او يراه اشقر او شيخا او شديد السمرة ونحو ذلك وحصول الجزم فى نفس الرآئى انه رأى النبى صلى الله عليه وسلم ليس بحجة بل ذلك المرئى هو صورة الشرع بالنسبة الى اعتقاد الرآئى او حاله او بالنسبة الى صفة او حكم من احكام الاسلام او بالنسبة الى الموضع الذى رأى فيه ذلك الرآئى تلك الصورة التى ظن انها صورة النبى صلى الله عليه وسلم وقد جربنا ذلك كثيرا فى انفسنا وفى غيرنا وسمعنا من شيوخنا ايضا ما يؤيد ذلك مرارا شتى من جملتها ان شيخنا الامام الاكمل محيى الدين محمد بن على بن العربى رضى الله عنه حكى لى فى هذا الباب انه رأى مرة فى صباه فى المنام فى جامع اشبيلية وهى بلدة من بلاد الاندلس النبى عليه السلام ميتا مسجى فى بعض زواياه فلما كان بعد ذلك بسنين ودخل الشيخ طريق اهل الله وترك الملك وما كان بيده من الدنيا واشتغل وفتح الله عليه قدر له انه دخل ذلك الجامع مع بعض اهل بلده من اهل الفضل ليعبر من احد ابواب الجامع الى الجانب الآخر لبعض مصالحه فقال رضى الله عنه فلما دخلت الجامع مع صاحبى المذكور قلت انى لا اجوز الجامع حتى اركع فيه ركعتين فقال لى تعال نركع فى تلك الزاوية واشار الى ذلك الموضع الذى رأيت النبى صلى الله عليه وسلم فيه ميتا مسجى فابيت فقال لى لم تتأبى من الصلاة هناك فقلت انى رأيت النبى عليه السلام هناك ميتا مسجى فانا اكره الصلاة هناك فتعجب وقال رأيت الحق وسأخبرك عن سر رؤياك اعلم ان ذلك الموضع كان بيتا واراد صاحب بلاد المغرب ان يوسع الجامع فرفع احد حيطانه واشترى البيوت التى كانت ورآءه ليدخلها فى جملة المسجد فلم يبق الا بيتى فساموني عليه ولم يعطونى ما ارضى به فابيت فاخذوه بغير رضاى بما اشتهوا فالذى رأيته لم يكن النبى صلى الله عليه وسلم انما هو شرعه مات بالنسبة الى هذا الموضع وستر بصورة المبايعة ولم تكن مبايعة صحيحة بل الموضع كان مغصوبا واما الآن فاشهدك انى قد تركت حقى للمسلمين فتعال فصل فيه فمضينا وصلينا وخرجنا الى حاجتنا

وذكرلى ايضا فى الشأم ان رجلا من الصلحاء رأى فى المنام انه لطم النبى صلى الله عليه وسلم فانتبه فزعا وهاله مارأى مع جلالة النبى صلى الله عليه وسلم عنده فاتى بعض الشيوخ فعرض عليه رؤياه فقال له الشيخ اعلم ان النبى صلى الله عليه وسلم اعظم من ان يكون لك عليه يدا ولغيرك والذى رأيته لم يكن النبى صلى الله عليه وسلم انما هو شرعه قد اخللت بحكم من احكامه وكون اللطم فى الوجه يدل انك ارتكبت امرا محرما من الكبائر فافتكر الرجل فى نفسه فلم يتذكر انه اقدم على محرم من الكبائر وكان من اهل الدين ولم يتهم الشيخ فى تعبيره لعلمه باصابته فيما كان يعبره فرجع الى بيته حزينا كئيبا فسألته زوجته عن حزنه ماسببه فاخبرها برؤياه وتعبير الشيخ فتعجبت الزوجة واظهرت التوبة وقالت انا اصدقك كنت حلفت انى ان دخلت دار فلان احد معارفه انى طالق فعبرت على بابهم فحلفوا على فاستحييت من الحاحهم فدخلت اليهم وخشيت ان اذكرلك ماجرى فكتمت الحال فتاب الرجل واستغفر وتضرع الى الحق واعتدت المرأة ثم جدد العقد عليها واما انا فرأيت فى الليلة التى اخذت بغداد بصبيحتها النبى صلى الله عليه وسلم مكفنا على نعش واقوام يشدونه على النعش ورأسه مكشوف وشعره يكاد يمس الارض فقلت لاولئك ماتصنعون فقالوا انه مات ونحن نريد حمله ودفنه فوقع فى قلبى انه عليه السلام لم يمت فقلت لهم ماارى وجهه وجه ميت اصبروا حتى يتحقق الامر فدنوت الى فمه وانفه فوجدته يتنفس نفسا ضعيفا فصحت عليهم ومنعتهم مما كانوا عازمين عليه واستيقظت فزعا كئيبا وعرفت بما كنت اعلم من هذه المسئلة والتجارب المكررة ان ذلك مثال حادث عظيم حدث فى الاسلام وقد كان الخبر قد وصل بان المغل قد قصدوا بغداد ووقع لى انه قد اخذت بغداد فضبطت التاريخ فجاء غير واحد ممن حضر الوقعة من اهل الخبرة وذكران فى ذلك اليوم اخذت بغداد فخرجت الرؤيا على نحو ماوقع لى فى تعبيرها ولوذكرت ماسمعته من الثقات وماجربته فى هذه المسئلة مرارا كثيرة فى نفسى وفى غيرى لطال الكلام وانما ذكرت هذا القدر على سبيل التنبيه والانموذج ومما اشتبه على جماعة من السالكين طريق الله بسبب ماذكرنا انهم رأوا النبى صلى الله عليه وسلم فى زعمهم على مامر بيانه واخبرهم بامور فلم تقع على نحو ماوقع الاخبار به فلما سألتهم عن حلية الصورة المرئية واخبرونى وجدتها مخالفة لحلية صورته الاصلية فاخبرتهم بالسبب ونبهتهم ففرحوا وتنبهوا فكما جربنا هذا النوع المذكور كذلك جربنا انه من رأى النبى صلى الله عليه وسلم فى صورته الاصلية واخبره بما اخبره فان ذلك الاخبار لم يخرم ولم يتغير بل وجدناه نصا جليا ورويناعنه ايضا والحمد لله من شرح حديث الاربعين لصدر الدين القونيوى قدس سره (مسائل نافع بن الازرق) فصل قال ابوبكر بن الانبارى قد جاء عن الصحابة والتابعين كثيرا الاحتجاج على غريب القرءآن ومشكله

بالشعر

بالشعر وانكر جماعة لاعلم لهم على النحويين ذلك وقالوا اذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر اصلا للقرءآن قالوا وكيف يجوز ان يحتج بالشعر على القرءآن وهو مذموم فى القرءآن والحديث قال وليس الامر كما زعموه من انا جعلنا الشعر اصلا للقرءآن بل اردنا تبيين الحرف الغريب من القرءآن بالشعر لان الله تعالى قال انا جعلناه قرءآنا عربيا وقال بلسان عربى مبين وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنه الشعر ديوان العرب فاذا خفى علينا الحرف من القرءآن الذى انزل الله بلغة العرب رجعنا الى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه ثم اخرج من طريق عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنه قال اذا سألتمونى عن غريب القرءآن فالتمسوه فى الشعر فان الشعر ديوان العرب قال ابو عبيدة كان يستشهد به على التفسير قلت قد روينا عن ابن عباس كثيرا من ذلك واوعب مارويناه عنه مسائل نافع بن الازرق وقد اخرج بعضها ابن الانبارى فى كتاب الوقف والطبرانى فى معجمه الكبير وقد رأيت ان اسوقها هنا بتمامها لتستفاد اخبرنى ابو عبد الله محمد بن على الصالحى بقراءتى عليه عن ابى اسحق التنوخى عن القسم بن عساكر انبأنا ابو نصر محمد بن عبد الله الشيرازى انبأنا ابو المظفر محمد بن اسعد العراقى انبأنا ابو على محمد بن سعيد بن نبهان الكاتب انبأنا ابو على بن شاذان انبأنا ابو الحسين عبد الصمد بن على بن محمد بن مكرم المعروف بابن الطستى انبأنا ابو سهل السرى بن سهل الجنديسابورى انبأنا يحيى بن ابى عبيدة بحر بن فروخ المسكى انبأنا سعد بن ابى سعيد انبأنا عيسى بن دأب عن حميد الاعرج وعبد الله بن ابى بكر بن محمد عن ابيه قال بينا عبد الله بن عباس جالس بفناء الكعبة قد اكتنفه الناس يسألونه عن تفسير القرءآن قال نافع بن الازرق لنجدة بن عويم قم بنا الى هذا الذى يجترئ على تفسير القرءآن بما لا علم له به فقاما اليه فقالا انا نريد ان نسألك عن اشياء من كتاب الله فتفسرها لنا وتأتينا بمصادقة من كلام العرب فان الله تعالى انما انزل القرءآن بلسان عربى مبين فقال ابن عباس سلانى عما بدا لكما فقال نافع اخبرنى عن قول الله تعالى عن اليمين وعن الشمال عزين قال العزون حلق الرفاق قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت عبيد الله بن الابرص وهو يقول

فجاؤا يهرعون اليه حتى * يكونوا حول منبره عزينا

قال اخبرنى عن قوله تعالى (وابتغوا اليه الوسيلة) قال الوسيلة الحاجة قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول عنترة العبسى

ان الرجال لهم اليك وسيلة * ان يأخذوك تكحلى وتخضبى

قال اخبرنى عن قوله تعالى (شرعة ومنهاجا) قال الشرعة الدين والمنهاج الطريق قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول ابى سفيان بن الحارث بن عبد المطلب

لقدنطق المأمون بالصدق والهدى * وبين للاسلام دينا ومنهاجا

قال اخبرنى عن قوله تعالى (اذااثمر وينعه) قال نضجه وبلاغه قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اماسمعت قول الشاعر

اذاما مشت بين النساء تأودت * كما اهتز غصن ناعم النبت يانع

قال اخبرنى عن قوله تعالى (وريشا) قال الريش المال قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اماسمعت الشاعر يقول

فرشنى بخيرطال ماقد بريتنى * وخيرالموالى من يريش ولايبرى

قال اخبرنى عن قوله تعالى (لقدخلقنا الانسان فى كبد) قال فى اعتدال واستقامة قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اماسمعت قول لبيدبن ربيعة

ياعين هلا بكيت اربداذ * قمنا وقام الخصوم فى كبد

قال اخبرنى عن قوله تعالى (يكادسنا برقه) قال السنا الضوء قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اماسمعت قول ابى سفيان بن الحارث

يدعوالى الحق لايبغى به بدلا * يجلوبضوء سناه داجى الظلم

قال اخبرنى عن قوله تعالى (وحفدة) قال ولد الولدوهم الاعوان قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اماسمعت الشاعر يقول

حفدالولائدحولهن واسلمت * باكفهن ازمة الاجمال

قال اخبرنى عن قوله تعالى (وحنانامن لدنا) قال رحمة من عندنا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اماسمعت قول طرفة بن العبد

ابامنذرافنيت فاستبق بعضنا * حنانيك بعض الشراهون من بعض

قال اخبرنى عن قوله تعالى (افلم ييأس الذين آمنوا) قال افلم يعلم بلغة بنى مالك قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اماسمعت مالك بن عوف يقول

لقديئس الاقوام انى انا ابنه * وان كنت عن ارض العشيرة نائيا

قال اخبرنى عن قوله تعالى (مثبورا) قال ملعونا محبوسا عن الخير قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اماسمعت قول عبدالله بن الزبعرى

اذأتانى الشيطان فى سنة النو * م ومن مال ميله مثبورا

قال اخبرنى عن قوله تعالى (فاجاءها المخاض) قال الجأها قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اماسمعت قول حسان بن ثابت

اذشددناشدة صادقة * فأجأنا كم الى سفح الجبل

قال اخبرنى عن قوله تعالى (واحسن نديا) قال الندى المجلس قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اماسمعت الشاعر يقول

يومان يوم مقامات واندية * ويوم سيرالى الاعداء تأويب

قال اخبرنى عن قوله تعالى (اثاثاورئيا) قال الاثاث المتاع والرى من الشراب قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اماسمعت قول الشاعر

كأن على الحمول غداة ولوا * من الرى الكريم من الاثاث

قال اخبرنى عن قوله تعالى (فيذرها قاعا صفصفا) قال القاع الاملس والصفصف المستوى قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اماسمعت قول الشاعر

بملمومة شهباء لوقذفوابها * شماريخ من رضوى اذن عادصفصفا

قال اخبرنى عن قوله تعالى (وأنك لاتظمأ فيها ولاتضحى) قال لاتعرق فيها من شدة الحر قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اماسمعت الشاعر يقول

رأت رجلااماااذاالشمس عارضت * فيضحى واما بالعشى فيخصر

قال اخبرنى عن قوله تعالى (له خوار) قال له صياح قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اماسمعت الشاعر يقول

كأن بنى معاوية بن بكر * الى الاسلام صايحة تخور

قال اخبرنى عن قوله تعالى (ولاتنيافى ذكرى) قال لاتضعفا عن امرى قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اماسمعت قول الشاعر

انى وجدك ماونيت ولم ازل * ابغى الفكاك له بكل سبيل

قال اخبرنى عن قوله تعالى (القانع والمعتر) قال القانع الذى يقنع بما اعطى والمعتر الذى يتعرض الابواب قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اماسمعت الشاعر يقول

على مكثريهم حق معتر بابهم * وعند المقلين السماحة والبذل

قال اخبرنى عن قوله تعالى (وقصرمشيد) قال مشيد بالجص والآجر قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اماسمعت عدى بن زيد يقول

شاده مرمرا وجلله كلسا فللطير فى ذراه وكور

قال اخبرنى عن قوله تعالى (شواظ) قال الشواظ اللهب الذى لادخان له قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اماسمعت قول امية بن ابى الصلت

يظل يشب كيرابعد كير * وينفخ دائبا لهب الشواظ

قال اخبرنى عن قوله تعالى (قدافلح المؤمنون) قال فازواوسعدوا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اماسمعت قول لبيدبن ربيعة

فاعقلى ان كنت لماتعقلى * ولقدافلح من كان عقل

قال اخبرنى عن قوله تعالى (يؤيدبنصره من يشاء) قال يقوى قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اماسمعت حسان بن ثابت يقول

برجال لستمو امثالهم * ايدواجبريل نصرافنزل

قال اخبرنى عن قوله تعالى (ونحاس) قال الدخان الذى لالهب فيه قال وهل

تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول الشاعر

يضئ كضوء سراج السليط لم يجعل الله فيه نحاسا

قال اخبرنى عن قوله تعالى امشاج قال اخلاط ماء الرجل وماء المرأة اذا وقع فى الرحم وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول ابى ذؤيب

كأن الريش والفوقين منه * خلال النصل خالطه مشيج

قال اخبرنى عن قوله تعالى (وفومها) قال الحنطة قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول ابى محجن الثقفى

قد كنت احسبنى كاغنى واحد * قدم المدينة عن زراعة فوم

قال اخبرنى عن قوله تعالى (وانتم سامدون) قال السمود اللهو والباطل قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول هزيلة بنت بكر وهى تبكى قوم عاد

ليت عادا قبلوا الحق ولم يبدوا جحودا * قيل قم فانظر اليهم * ثم دع عنك السمودا

قال اخبرنى عن قوله تعالى (لا فيها غول) قال ليس فيها نتن ولا كراهية كخمر الدنيا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول امرئ القيس

رب كأس شربت لا غول فيها * وسقيت النديم منها مزاجا

قال اخبرنى عن قوله تعالى (والقمر اذا اتسق) قال اتساقه اجتماعه قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول طرفة

ان لنا قلائصا نقانقا * مستوسقات لو يجدن سائقا

قال اخبرنى عن قوله تعالى (وهم فيها خالدون) قال باقون لا يخرجون منها ابدا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول عدى بن زيد

فهل من خالدات ما ملكنا * وهل بالموت يا للناس عار

قال اخبرنى عن قوله تعالى وجفان كالجوابى قال كالحياض الواسعة قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول طرفة

كالجوابى لا تنى مترعة * بقرى الاضياف او للمحتضر

قال اخبرنى عن قوله تعالى (فيطمع الذى فى قلبه مرض) قال الفجور والزنى قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول الاعشى

حافظ للفرج راض بالتقى * ليس ممن قلبه فيه مرض

قال اخبرنى عن قوله تعالى (من طين لازب) قال اللازب الملتزق قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول النابغة

فلا تحسبن الخير لا شر بعده * ولا تحسبن الشر ضربة لازب

قال اخبرنى عن قوله تعالى (اندادا) قال الاشباه والانظار والامثال قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول لبيد بن ربيعة

احمد الله فلا ند له * بيديه الخير ما شاء فعل

قال اخبرنى عن قوله تعالى (لشوبا) قال خلط الحميم والغساق قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول الشاعر

تلك المكارم لا قعبان من لبن * شيبا بماء فعادا بعد ابوالا

قال اخبرنى عن قوله تعالى (عجل لنا قطنا) قال القط الجزاء قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول الاعشى

ولا الملك النعمان يوم لقيته * بنعمته يعطى القطوط ويطلق

قال اخبرنى عن قوله تعالى (من حمأ مسنون) قال الحمأ السواد والمسنون المصور قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول حمزة بن عبد المطلب

اغر كأن البدر سنة وجهه * جلا الغيم عنه ضوؤه فتبدرا

قال اخبرنى عن قوله تعالى (البائس الفقير) قال البائس الذى لا يجد شيأ من شدة الحال قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول طرفة وهو يقول

يغشاهم البائس المدقع والضيف وجار مجاور جنب

قال اخبرنى عن قوله تعالى (ماء غدقا) قال كثيرا جاريا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول الشاعر

تدنى كراديس ملتفا حدائقها * كالنبت جادت بها انواؤها غدقا

قال اخبرنى عن قوله تعالى (بشهاب قبس) قال شعلة من نار يقتبسون منه قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول طرفة

هم عرانى فبت ادفعه * دون سهادى كشعلة القبس

قال اخبرنى عن قوله تعالى (عذاب اليم) قال الاليم الوجيع قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول الشاعر

نام من كان خليا من الم * وبقيت الليل طولا لم انم

قال اخبرنى عن قوله تعالى (وقفينا على آثارهم) قال اتبعنا على آثار الانبياء اى بعثنا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول عدى بن زيد

يوم قفت عيرهم من عيرنا * واحتمال الحى فى الصبح فلق

قال اخبرنى عن قوله تعالى (اذا تردى) قال اذا مات وتردى فى النار قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول عدى بن زيد

خطفته منية فتردى * وهو فى الملك يأمل التعميرا

قال اخبرنى عن قوله تعالى (فى جنات ونهر) قال النهر السعة قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول لبيد بن ربيعة

ملكت بها كفى فانهرت فتقها * يرى قائم من دونها ما وراءها

قال اخبرنى عن قوله تعالى (وضعها للانام) قال الخلق قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول لبيد بن ربيعة

فان تسألينا مم نحن فاننا ✻ عصافير من هذا الانام المسحر

يعنى المخلوق قال اخبرنى عن قوله تعالى (ان ان يحور) قال ان لن يرجع بلغة الحبشة قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول الشاعر

وما المرء الا كالشهاب وضوئه ✻ يحور رمادا بعد اذ هو ساطع

قال اخبرنى عن قوله تعالى (ذلك ادنى ان لا تعولوا) قال اجدر ان لا تميلوا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول الشاعر

انا تبعنا رسول الله واطرحوا ✻ قول النبى وعالوا فى الموازين

قال اخبرنى عن قوله تعالى (وهو مليم) قال المسيء المذنب قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول امية بن ابى الصلت

برى من الآفات ليس لها باهل ✻ ولكن المسيء هو المليم

قال اخبرنى عن قوله تعالى (اذ تحسونهم باذنه) قال تقتلونهم قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول الشاعر

ومنا الذى لاقى بسيف محمد ✻ فحس به الاعداء عرض العساكر

الى هنا من الاتقان للسيوطى وهذه المسائل المعزوة لنافع بن الازرق تبلغ نصف كراس كلها على هذه الوتيرة واكثرها مما لا يليق بالسؤال والجواب ولذلك اكتفينا بهذا القدر ومن هذه المسائل ما ذكره المبرد فى الكامل فى اثناء قصة الخوارج

(ما يتعلق بالكشف عن حقيقة الجبر والاختيار التى حارت فيها آراء الكبار)

بيان حقيقة التوكل الذى هو اصل التوحيد اعلم ان التوكل من ابواب الايمان وجميع ابواب الايمان لا ينتظم الا بعلم وحال وعمل والتوكل كذلك ينتظم من علم هو الاصل وعمل هو الثمرة وحال هو المراد باسم التوكل فلنبدأ ببيان العلم الذى هو الاصل وهو المسمى ايمانا فى اصل اللسان اذ الايمان هو التصديق وكل تصديق بالقلب فهو علم واذا قوى سمى يقينا ولكن ابواب اليقين كثيرة ونحن انما نحتاج منها الى ما يبنى عليه التوكل وهو التوحيد الذى يترجمه قولك لا اله الا الله وحده لا شريك له والايمان بالقدرة التى يترجم عنها قولك له الملك والايمان بالجود والحكمة الذى يدل عليه قولك وله الحمد فمن قال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير فقد تم له الايمان الذى هو اصل التوكل اعنى ان يصير معنى هذا القول وصفا لازما لقلبه غالبا عليه واما التوحيد فهو الاصل والقول فيه يطول وهو من علم المكاشفة ولكن بعض علوم المكاشفة يتعلق بالاعمال بواسطة الاحوال ولا يتم علم المعاملة الا به فاذن لا نتعرض الا للقدر الذى يتعلق بالمعاملة والا فالتوحيد

هو البحر الخضم الذى لا ساحل له فنقول للتوحيد اربع مراتب وهو منقسم الى لب والى لب اللب والى قشر والى قشر القشر ولنمثل ذلك تقريبا للافهام الضعيفة بالجوز فى قشرته العليا فان له قشرين وله لب وللب دهن وهو لب اللب فالمرتبة الاولى من التوحيد ان يقول الانسان باللسان لا اله الا الله وقلبه غافل عنه او منكر له كتوحيد المنافق والثانية ان يصدق بمعنى اللفظ قلبه كما صدق به عموم الناس وهو اعتقاد العوام والثالثة ان يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق وهو مقام المقربين وذلك بان يرى اشياء كثيرة ولكنه يراها على كثرتها صادرة من الواحد القهار والرابعة ان لا يرى فى الوجود الا واحدا وهو مشاهدة الصديقين وتسميه الصوفية الفناء لانه من حيث لا يرى الا واحدا فلا يرى نفسه ايضا واذا لم ير نفسه لكونه مستغرقا بالواحد كان فانيا عن نفسه فى توحيده بمعنى انه فنى عن رؤية نفسه فالاول موحد بمجرد اللسان وذلك يعصم صاحبه فى الدنيا من السيف والسنان والثانى موحد بمعنى انه معتقد بقلبه مفهوم لفظه وقلبه خال عن التكذيب بما انعقد عليه قلبه وهو عقدة على القلب ليس فيه انشراح وانفتاح ولكنه يحفظ صاحبه من العذاب فى الآخرة ان توفى عليها ولم تضعف بالمعاصى عقدته ولهذا العقد حيل يقصد بها تضعيفه وتحليله تسمى بدعة وله حيل يقصد بها دفع حيلة التحليل والتضعيف ويقصد بها ايضا احكام هذه العقدة وشدها على القلب تسمى كلاما والعارف بها يسمى متكلما وهو فى مقابلة المبتدع ومقصده دفع المبتدع عن تحليل هذه العقدة عن قلوب العوام وقد يخص المتكلم باسم الموحد من حيث انه يحمى بكلامه مفهوم لفظ التوحيد على قلوب العوام حتى لا تنحل عقدته والثالث موحد بمعنى انه لم يشاهد الا فاعلا واحدا اذا انكشف له الحق كما هو عليه ولا فاعل بالحقيقة الا واحد وقد انكشف له الحقيقة كما هى عليه لانه كلف قلبه ان يعقد قلبه على مفهوم لفظ الحقيقة فان ذلك رتبة العوام والمتكلمين اذ لم يفارق المتكلم العامى فى الاعتقاد بل فى صنعة تلفيق الكلام الذى به تدفع حيل المبتدع فى تحليل هذه العقدة والرابع موحد بمعنى انه لم يحضر فى شهوده غير الواحد فلا يرى الكل من حيث انه كثير بل من حيث انه واحد وهذه هى الغاية القصوى فى التوحيد فالاول كالقشرة العليا من الجوز والثانى كالقشرة السفلى والثالث كاللب والرابع كالدهن المستخرج من اللب وكما ان القشرة العليا لا خير فيها بل ان اكلت فهى مرة المذاق وان نظر الى باطنها فهو كريه المنظر وان اتخذت حطبا اطفأ النار واكثر الدخان وان ترك فى البيت ضيق المكان فلا يصلح الا ان يترك مدة على الجوز للصوان ثم يرمى به عنه فكذلك التوحيد بمجرد اللسان دون التصديق بالقلب عديم الجدوى كثير الضرر مذموم الظاهر والباطن لكنه ينفع مدة فى حفظ القشرة السفلى الى وقت الموت والقشرة

السفلى هى القالب والبدن وتوحيد المنافق يصون بدنه عن سيف الغزاة فانهم يومروا بشق القلوب والسيف انما يصيب جسم البدن وهو القشر وانما يتجرد عنه بالموت فلا يبقى لتوحيده فائدة بعده وكما ان القشرة السفلى ظاهرة النفع بالاضافة الى القشرة العليا فانها تصون اللب وتحرسه عن الفساد عند الادخار واذا فصل امكن ان ينتفع به حطبا لكنه نازل القدر بالاضافة الى اللب فكذلك مجرد الاعتقاد من غير كشف كثير النفع بالاضافة الى مجرد نطق اللسان ناقص القدر بالاضافة الى الكشف والمشاهدة التى تحصل بانشراح الصدر وانفتاحه واشراق نور الحق فيه اذ ذلك الشرح هو المراد بقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام وبقوله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وكما ان اللب نفيس فى نفسه بالاضافة الى القشر وكأنه المقصود ولكنه لا يخلو عن شوب عصارة بالاضافة الى الدهن المستخرج منه فكذلك توحيد الفعل مقصد عال للسالكين ولكنه لا يخلو عن شوب ملاحظة الغير والالتفات الى الكثرة بالاضافة الى من لا يشاهد سوى الواحد الحق فان قلت كيف يتصور ان لا يشاهد الا واحدا وهو يشاهد السماء والارض وسائر الاجسام المحسوسة وهى كثيرة فكيف يكون الكثير واحدا فاعلم ان هذا غاية علوم المكاشفات واسرار هذا العلم لا يجوز ان تسطر فى كتاب فقد قال بعض العارفين افشاء سر الربوبية كفر ثم هو غير متعلق بعلم المعاملة نعم ذكر ما يكسر سورة استبعادك ممكن وهو ان الشئ قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار ويكون واحدا بنوع آخر من المشاهدة وهذا كما ان الانسان كثير اذا التفت الى روحه وجسده واطرافه وعروقه وعظامه واحشائه وهو باعتبار آخر ومشاهدة اخرى واحد اذ تقول انه انسان واحد وهو بالاضافة الى الانسانية واحد وكم من شخص يشاهد انسانا ولا يخطر بباله كثرة امعائه وعروقه واطرافه وتفصيل روحه وجسده والفرق بينهما فهو فى حالة الاستغراق والاستهتار به مستغرق بواحد ليس فيه تفرق وكأنه فى عين الجمع والملتفت الى الكثرة فى تفرقه فكذلك كل ما فى الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد وباعتبار آخر سواه كثير بعضه اشد كثرة من بعض ومثال الانسان وان كان لا يطابق الغرض ولكنه ينبه بالجملة على كيفية مصير الكثرة فى حكم المشاهدة واحدا وتستفيد بهذا الكلام ترك الانكار والجحود لمقام لم تبلغه وتؤمن به ايمان تصديق فيكون لك من حيث انك مؤمن بهذا التوحيد نصيب وان لم يكن ما آمنت به صفتك كما انك اذا آمنت بالنبوة وان لم تكن نبيا كان لك نصيب منها بقدر قوة ايمانك وهذه المشاهدة التى لا يظهر فيها الا الواحد الحق تارة تدوم وتارة تطرأ كالبرق الخاطف وهو الاكثر والدوام نادر عزيز والى هذا اشار الحسين بن منصور الحلاج حيث رأى

الخواص يدور فى البوادى فقال فيماذا انت فقال ادور فى الاسفار لاصحح حالى فى التوكل وقد كان من المتوكلين فقال الحسين قد افنيت عمرك فى عمران باطنك فاين الفناء فى التوحيد فكأن الخواص كان فى تصحيح المقام الثالث من التوحيد فطالبه بالمقام الرابع فهذه مقامات الموحدين فى التوحيد على سبيل الاجمال فان قلت فلابد لهذا من شرح بمقدار ما يفهم كيفية ابتناء التوكل عليه فاقول اما الرابع فلا يجوز الخوض فى بيانه وليس التوكل ايضا مبتنيا عليه بل يحصل حال التوكل بالتوحيد الثالث اما الاول وهو النفاق فهو واضح واما الثانى وهو الاعتقاد فهو موجود فى عموم المسلمين وطريق تأكيده بالكلام ودفع حيل المبتدعة فيه مذكور فى علم الكلام واما الثالث فهو الذى ينبنى التوكل عليه فلنذكر منه القدر الذى يرتبط التوكل به وحاصله ان ينكشف لك ان لا فاعل الا الله تعالى وان كل موجود من خلق ورزق وعطاء ومنع وحياة وموت وفقر وغنى الى غير ذلك مما ينطلق عليه اسم فالمتفرد بابداعه واختراعه هو الله تعالى لا شريك له فيه واذا انكشف لك هذا لم تنظر الى غيره بل كان منه خوفك واليه رجاؤك وبه ثقتك وعليه اتكالك فانه الفاعل على الانفراد دون غيره وما سواه مسخرون لا استقلال لهم بتحريك ذرة من ملكوت السموات والارض واذا انفتحت لك ابواب المكاشفة اتضح لك هذا اتضاحا اتم من المشاهدة بالبصر وانما يصدك الشيطان عن هذا التوحيد فى مقامين يبتغى بهما ان يطرق الى قلبك شائبة الشرك احدهما الالتفات الى اختيار الحيوانات والثانى الالتفات الى الجمادات اما الالتفات الى الجمادات فكاعتمادك على المطر فى خروج الزرع ونباته ونمائه وعلى الغيم فى نزول المطر وعلى البرد فى اجتماع الغيم وعلى الريح فى استواء السفينة وسيرها وهذا كله شرك فى التوحيد وجهل بحقائق الامور ولذلك قال تعالى فاذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون معناه انهم يقولون لولا استواء الريح لما نجونا ومن انكشف له امر العالم كما هو عليه علم ان الريح هو الهواء والهواء لا يتحرك بنفسه ما لم يحرك وكذلك محركه وهكذا الى ان ينتهى الى المحرك الاول الذى لا محرك له ولا هو متحرك فى نفسه فالتفات العبد فى النجاة الى الريح يضاهى التفات من أُخذ لتحز رقبته فكتب الملك توقيعا بالعفو عنه وتخليته فاخذ يشتغل بذكر الحبر والكاغد والقلم الذى به كتب التوقيع ويقول لولا القلم لما تخلصت فيرى نجاته من القلم لا من محرك القلم وهو غاية الجهل ومن علم ان القلم لا حكم له فى نفسه وانما هو مسخر فى يد الكاتب لم يلتفت اليه ولم يشكر الا الكاتب بل ربما يدهشه فرح النجاة وشكر الملك الموقع عن ان يخطر بباله القلم والحبر والدواة فالشمس والقمر والنجوم والمطر والغيم والارض وكل حيوان وجماد مسخرات فى قبضة القدرة تسخر القلم فى يد الكاتب بل هذا تمثيل فى حقك

لاعتقادك ان الملك الموقع هو كاتب التوقيع والحق ان الله تعالى هو الكاتب كما قال تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فاذا انكشف لك ان جميع ما فى السموات والارض مسخرة على هذا الوجه انصرف عنك الشيطان خائبا وايس من مزج توحيدك بهذا الشرك فيأتيك فى المهلكة الثانية وهى الالتفات الى اختيار الحيوانات فى الافعال الاختيارية ويقول كيف ترى الكل من الله تعالى وهذا الانسان يعطيك رزقك باختياره فان شاء اعطاك وان شاء قطع عنك وهذا الشخص هو الذى يحز رقبتك بسيفه وهو قادر عليك ان شاء حز رقبتك وان شاء عفا عنك فكيف لا تخافه وكيف لا ترجوه وامرك بيده وانت تشاهد ذلك ولا تشك فيه وتقول له ايضا نعم ان كنت لا ترى القلم لانه مسخر فكيف لا ترى الكاتب بالقلم وهو المسخر له وعند هذا زل اقدام الاكثرين الا عباد الله المخلصين الذين لا سلطان عليهم للشيطان اللعين فشاهدوا بنور البصائر كون الكاتب مسخرا مضطرا كما شاهد جميع الضعفاء كون القلم مسخرا وعرفوا ان غلط الضعفاء فى ذلك كغلط النملة مثلا لو كانت تدب على الكاغد فرأت رأس القلم يسود البياض ولم يمتد بصرها الى اصابع الكاتب ويده فضلا عن صاحب اليد لغلطت فظنت ان القلم هو المسود للبياض وذلك لقصور بصرها عن مجاوزة رأس القلم لضيق حدقتها فكذلك من لم ينشرح بنور الله صدره قصرت بصيرته عن ملاحظة جبار السموات والارض ومشاهدة كونه قهارا وراء الكل فوقف فى الطريق على الكاتب وهو جهل محض بل ارباب القلوب والمشاهدات قد انطق الله فى حقهم كل ذرة فى الارض والسموات بقدرته التى بها انطق كل شئ حتى سمعوا تقديسها وتسبيحها لله وشهادتها على انفسها بالعجز بلسان ذلق يتكلم بلا حرف ولا صوت لا يسمعه الذين هم عن السمع لمعزولون ولست اعنى به السمع الظاهر الذى لا يجاوز الاصوات فان الحمار شريك فيه ولا قدر لما يشارك فيه البهائم وانما اريد به سمعا يدرك به كلام ليس بحرف ولا صوت ولا هو عربى ولا عجمى فان قلت هذه اعجوبة لا يقبلها العقل فصف لى كيفية نطقها وانها كيف نطقت وبماذا نطقت وكيف سبحت وقدست وكيف شهدت على انفسها بالعجز فاعلم ان لكل ذرة فى السموات والارض مع ارباب القلوب مناجاة فى السر وذلك مما لا ينحصر ولا يتناهى فانها كلمات تستمد من بحر كلام الله الذى لا نهاية له ولو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا ثم انها تناجى باسرار الملك والملكوت وافشاء السر لؤم بل صدور الاحرار قبور الاسرار وهل رأيت قط امينا على اسرار الملك قد نوجى بخفاياه فنادى بسره على ملا من الخلق ولو جاز افشاء كل سر لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو تعلمون ما اعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا بل كان يذكر ذلك لهم حتى يبكون ولا يضحكون ولما نهى عن

افشاء سر القدر ولما قال اذا ذكر النجوم فامسكوا واذا ذكر القدر فامسكوا واذا ذكر اصحابى فامسكوا ولما خص حذيفة رضى الله تعالى عنه ببعض الاسرار فاذا منع عن حكاية مناجاة ذرات الملك والملكوت لقلوب ارباب المشاهدات مانعان احدهما استحالة افشاء السر والثانى خروج كلماتها عن الحصر والنهاية ولكنا فى المثال الذى كنا فيه وهو حركة القلم نحكى عن مناجاتها قدرا يسيرا تفهم به على الاجمال كيفية ابتناء التوكل عليها ونرد كلماتها الى الحروف والاصوات وان لم تكن هى حروفا واصواتا ولكن هذه ضرورة التفهيم فنقول قال بعض الناظرين عن مشكاة نور الله للكاغد وقد رآه اسود وجهه بالحبر ما بال وجهك كان ابيض مشرقا فالان قد ظهر عليه السواد فلم سودت وجهك وما السبب فيه فقال الكاغد ما انصفتنى فى هذه المطالبة فانى ما سودت وجهى بنفسى لكن فسل الحبر فانه كان مجموعا فى المحبرة التى هى مستقره ووطنه فسافر عن وطنه ونزل بساحة وجهى عدوانا وظلما فقال صدقت فسأل الحبر عن ذلك فقال ما انصفتنى فانى كنت فى المحبرة وادعا ساكنا عازما على ان لا ابرح منها فاعتدى على القلم بطمعه الفاسد واختطفنى من وطنى واجلانى عن بلدى وفرق جمعى وبددنى كما ترى على ساحة بيضاء فالسؤال عليه لا على فقال صدقت ثم سأل القلم عن السبب فى ظلمه وتعديه واخراج الحبر عن وطنه فقال سل اليد والاصابع فانى كنت قصبا نابتا على شط الانهار متنزها بين خضرة الاشجار فجاءتنى اليد بسكين فازالت عنى قشرتى ومزقت على ثيابى واقتلعتنى من اصلى ثم فصلت بين انابيبى ثم برتنى وشقت رأسى ثم غمستنى فى سواد الحبر ومرارته وهو ذا يستخدمنى ويمشينى على قمة رأسى فلقد نثرت الملح على جرحى بسؤالك وعتابك فتنح عنى وسل من قهرنى فقال صدقت ثم سأل اليد عن ظلمها للقلم وتعديها عليه واستخدامها له فقالت ما انا الا لحم وعظم ودم وهل رأيت لحما يظلم او جسما يتحرك بنفسه وانما انا مركب مسخر ركبنى فارس يقال له القدرة والقوة فهى التى ترددنى وتجول بى فى النواحى اما ترى المدر والحجر والشجر لا يتعدى شئ منها مكانه ولا يتحرك على نفسه اذ لم يركبه مثل هذا الفارس القوى القاهر اما ترى ايدى الموتى تساوينى فى صورة العظم واللحم والدم ثم لا معاملة بينها وبين القلم فانا ايضا من حيث انا لا معاملة بينى وبين القلم فسل القدرة عن شأنى فانى مركب ازعجنى من ركبنى فقال صدقت ثم سأل القدرة عن شأنها فى استعمال اليد واستخدامها وكثرة ترديدها لها فقالت دع عنك لومى ومعاتبتى فكم من لائم ملوم وكم من ملوم لا ذنب له وكيف خفى عليك امرى او كيف ظننت انى ظلمت اليد لما ركبتها ولقد كنت راكبة لها قبل التحريك وما كنت احركها ولا استسخرها بل كنت نائمة ساكنة نوما ظن الظانون بى انى ميتة او معدومة لانى ما كنت اتحرك ولا احرك حتى جاءنى موكل ازعجنى وارهقنى الى ما تراه منى فكانت لى قوة على

مساعدته ولم يكن لى قوة على مخالفته وهذا الموكل يسمى الارادة ولا اعرفه الا باسمه وبهجومه وصياله اذ ازعجنى من غمرة النوم وارهقنى الى ما كان لى مندوحة عنه لو خلانى ورأيى فقال صدقت ثم سأل الارادة ما الذى جرأك على هذه القدرة الساكنة المطمئنة حتى صرفتها الى التحريك وارهقتها اليه ارهاقا لم تجد عنه مخلصا ومناصا فقالت الارادة لا تعجل على فلعل لنا عذرا وانت تلوم فانى ما انتهضت بنفسى ولكنى انهضت وما انبعثت ولكنى بعثت بحكم قاهر وامر جازم وقد كنت ساكنة قبل مجيئه ولكن ورد على من حضرة القلب رسول العلم على لسان العقل بالاشخاص للقدرة فاشخصتها باضطرار فانى مسكين مسخر تحت قهر العلم والعقل ولا ادرى باى جرم وقفت عليه وسخرت له والزمت طاعته لكن ادرى انى فى دعة وسكون ما لم يرد على هذا الوارد القاهر وهذا الحاكم العادل او الظالم وقد وقفت عليه وقفا والزمت طاعته الزاما بل لا يبقى لى معه مهما جزم حكمه طاقة على المخالفة لعمرى ما دام هو فى التردد مع نفسه والتحير فى حكمه فانا ساكنة لكن مع استشعار وانتظار لحكمه فاذا انجزم حكمه انزعجت بطبع وقهر تحت طاعته واشخصت القدرة لتقوم بموجب حكمه فسل العلم عن شأنى ودع عنى عتابك فانى اقول

مهما ترحلت عن قوم وقد قدروا ❊ ان لا تفارقهم فالراحلون هموا

فقال صدقت واقبل على العقل والعلم والقلب مطالبا لهم ومعاتبا اياهم على استنهاض الارادة وتسخيرها لاشخاص القدرة فقال العقل اما انا فسراج ما اشتعلت بنفسى ولكن اشعلت وقال القلب اما انا فلوح ما انبسطت بنفسى ولكنى بسطت وقال العلم انما انا نقش نقشت فى بياض لوح القلب لما اشرق سراج العقل وما انخططت بنفسى فكم كان هذا اللوح قبلى خاليا عنى فسل القلم عنى فان الخط لا يكون الا بالقلم فعند هذا اتقنع السائل ولم يقنعه جوابه فقال قد طال تعبى فى هذا الطريق وكثرت منازلى ولا يزال يحيلنى من طمعت فى معرفة هذا الامر منه على غيره ولكنى قد كنت اطيب نفسا بكثرة الترداد لما كنت اسمع كلاما مقبولا فى الفؤاد وعذرا ظاهرا فى دفع السؤال فاما قولك انى خط ونقش وانما خطنى قلم فلست افهمه فانى لا اعلم قلما الا من القصب ولا لوحا الا من العظم والخشب ولا خطا الا بالحبر ولا سراجا الا من النار وانى اسمع فى هذا المنزل حديث اللوح والسراج والخط والقلم ولا اشاهد من ذلك شيأ اسمع جعجعة ولا ارى طحنا فقال له العلم ان صدقت فيما قلت فبضاعتك مزجاة وزادك قليل ومركبك ضعيف واعلم ان المهالك فى الطريق الذى توجهت اليه كثيرة فالصواب لك ان تنصرف وتدع ما انت فيه فما هذا بعشك فادرج عنه فكل ميسر لما خلق له وان كنت راغبا فى استتمام الطريق الى المقصد فالق سمعك وانت شهيد واعلم ان العوالم فى طريقك هذا ثلاثة عالم الملك والشهادة اولها ولقد كان الكاغد والحبر

والقلم واليد من هذا العالم وقد جاوزت تلك المنازل على سهولة والثانى عالم الملكوت وهو ورآئى فاذا جاوزتنى انتهيت الى منازله وفيها المهامه الفيح والجبال الشاهقة والبحار المغرقة ولا ادرى كيف تسلم فيها والثالث عالم الجبروت وهو بين عالم الملك وعالم الملكوت ولقد قطعت منه ثلاثة منازل اذ فى اوله منزل القدرة والارادة والعلم وهو واسطة بين عالم الملك والملكوت لان عالم الملك اسهل منه طريقا وعالم الملكوت اوعر منه منهجا وانما عالم الجبروت بين عالم الملك وعالم الملكوت يشبه السفينة التى هى فى الحركة بين الارض والماء فلا هى فى حد اضطراب الماء ولا هى فى حد سكون الارض وثباتها وكل من يمشى على الارض يمشى فى عالم الملك والشهادة فان جاوزت قوته الى حد يقوى فيه على ركوب السفينة كان كمن يمشى فى عالم الجبروت فان انتهى الى ان يمشى على الماء من غير سفينة مشى فى عالم الملكوت من غير تتعتع فان كنت لا تقدر ان تمشى على الماء فانصرف فقد جاوزت الارض وخلفت السفينة ولم يبق بين يديك الا الماء الصافى واول عالم الملكوت مشاهدة القلم الذى يكتب به العلم وحصول اليقين الذى به يمشى على الماء اما سمعت قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فى عيسى عليه السلام لو ازداد يقينا لمشى على الهوآء لما ان قيل له انه كان يمشى على الماء فقال السالك السائل قد تحيرت فى امرى واستشعر قلبى خوفا مما وصفته من خطر الطريق ولست ادرى أاطيق قطع هذه المهامه التى وصفتها ام لا فهل لذلك من علامة فقال نعم افتح بصرك واجمع ضوء عينيك وحدقه نحوى فان ظهر لك القلم الذى به اكتتبت فى لوح القلب فيشبه ان تكون اهلا لهذا الطريق فان كل من جاوز عالم الجبروت وقرع اول باب من ابواب الملكوت كوشف بالقلم اما ترى النبى صلى الله عليه وسلم فى اول امره كوشف بالقلم اذ نزل عليه قوله تعالى اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فقال السائل لقد فتحت بصرى وحدقته فوالله ما ارى قصبا ولا خشبا ولا اعلم قلما الا كذلك فقال العلم لقد ابعدت النجعة اما سمعت ان متاع البيت يشبه رب البيت اما علمت ان الله لا تشبه ذاته سائر الذوات فكذلك لا تشبه يده الايدى ولا قلمه الاقلام ولا كلامه سائر الكلام ولا خطه سائر الخطوط فهذه امور الٓهية من عالم الملكوت فليس الله تعالى فى ذاته بجسم ولا هو فى مكان بخلاف غيره ولا يده لحم وعظم ودم بخلاف الايدى ولا قلمه من قصب ولا لوحه من خشب ولا كلامه بصوت وحرف ولا خطه رقم ورسم ولا حبره زاج وعفص فان لا تشاهد هذا هكذا فما اراك الا مخنثا بين فحولة التنزيه وانوثة التشبيه مذبذبا بين هذا وذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء فكيف نزهت ذاته وصفاته عن الاجسام وصفاتها ونزهت كلامه عن معانى الحروف والاصوات واخذت تتوقف فى يده وقلمه ولوحه وخطه

فان كنت قد فهمت من قوله ان الله خلق آدم على صورته الصورة الظاهرة المدركة
بالبصر فكن مشبها مطلقا كما يقال كن يهوديا صرفا والا فلا تلعب بالتوراة
وان فهمت منه الصورة الباطنة التى تدرك بالبصائر لا بالابصار فكن منزها صرفا
ومقدسا فحلا واطو الطريق فانك بالوادى المقدس طوى واستمع بسر قلبك لما يوحى
فلعلك تجد على النار هدى ولعلك من سرادقات العز تنادى بما نودى موسى انى
انا الله لا اله الا انا فلما سمع السالك من العلم ذلك استشعر قصور نفسه وانه مخنث
فى التشبيه والتنزيه فاشتعل قلبه نارا من حدة غضبه على نفسه لما رآها بعين النقص
ولقد كان زيته الذى فى مشكاة قلبه يكاد يضىء ولو لم تمسسه نار فلما نفخ فيه العلم بحدته
اشتعل زيته فاصبح نورا على نور فقال له العلم اغتنم الآن هذه الفرصة وافتح بصرك
فلعلك تجد على هذه النار هدى ففتح بصره فانكشف له القلم الالهى واذا هو كما وصفه
العلم فى التنزيه ما هو من خشب ولا قصب ولا له رأس ولا ذنب وهو يكتب على الدوام
فى قلوب البشر كلهم اصناف العلوم وكان له فى كل قلب رأس ولا رأس له فقضى منه
العجب وقال نعم الرفيق العلم جزاه الله عنى خيرا اذ الآن ظهر لى صدق انبائه عن
اوصاف القلم فانى اراه قلما لا كالاقلام فعند هذا ودع العلم وشكره وقال قد طال مقامى
عندك ومرادى لك وانا عازم على السفر الى حضرة القلم فاسأله عن شأنه فسار اليه
وقال ايها القلم ما بالك تخط على الدوام فى القلوب من العلوم ما تبعث به الارادات الى
اشخاص القدر وصرفها الى المقدورات فقال لقد نسيت ما رأيت من عالم الملك
والشهادة وسمعته من جواب القلم اذ سألته فاحالك على اليد فقال لم انس ذلك فقال
فجوابى مثل جوابه قال كيف وانت لا تشبهه قال القلم اما سمعت ان الله خلق آدم
على صورته قال بلى قال فسل عن شأنى الملقب بيمين الملك فانى فى قبضته وهو الذى
يرددنى وانا مقهور مسخر فلا فرق بين القلم الالهى وقلم الآدمى فى معنى التسخير وانما
الفرق فى ظاهر الصورة فقال ومن يمين الملك فقال القلم اما سمعت قوله تعالى والسموات
مطويات بيمينه قال بلى قال فالاقلام ايضا فى قبضة يمينه وهو الذى يرددها فسار
السالك من عنده الى اليمين حتى شاهده ورأى من عجائبه ما يزيد على عجائب القلم
ولا يجوز وصف شىء من ذلك ولا شرحه بل لا تحوى مجلدات كثيرة عشر عشير
وصفه والجملة انه يمين لا كالايمان ويد لا كالايدى واصبع لا كالاصابع فرأى القلم
محركا فى قبضته فظهر له عذر القلم فسأل اليمين عن شأنه وتحريكه للقلم فقال جوابى
ما سمعته من اليمين التى فى عالم الملك وهو الحوالة على القدرة اذ اليد لا حكم لها فى نفسها
وانما محركها القدرة لا محالة فسار السالك الى عالم القدرة فرأى فيه من العجائب
ما استحقر عندها ما رأى قبل ذلك فسألها عن تحريك اليمين فقالت انما انا صفة فسل
القادر اذ العهدة على الموصوفات لا على الصفات وعند هذا كاد ان يزيغ ويطلق

بالجرأة لسان السؤال فثبت بالقول الثابت ونودى من وراء حجاب سرادقات
الحضرة لا يسأل عما يفعل وهم يسئلون فغشيته هيبة الحضرة فخر صعقا يضطرب
فى غشيته مدة فلما افاق قال سبحانك ما اعظم شأنك تبت اليك وتوكلت عليك
وآمنت بانك الملك الجبار الواحد القهار فلا اخاف غيرك ولا ارجو سواك ولا اعوذ
الا بعفوك من عقابك وبرضاك من سخطك ومالى الا ان اسألك واتضرع اليك وابتهل
بين يديك فاقول اشرح لى صدرى لاعرفك واحلل عقدة من لسانى لاثنى عليك
فنودى من وراء الحجاب اياك ان تطمع فى الثناء وتزيد على سيد الانبياء بل ارجع اليه
فما آتاك فخذه وما نهاك عنه فانته وما قاله فقله فانه ما زاد فى هذه الحضرة على ان قال
سبحانك لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك فقال الهى ان لم يكن للسان
جرأة على الثناء عليك فهل للقلب مطمع فى معرفتك فنودى اياك ان تتخطى رقاب
الصديقين فارجع الى الصديق الاكبر واقتد به فان اصحاب سيد الانبياء كالنجوم بأيهم
اقتديت اهتديت اما سمعته يقول العجز عن درك الادراك ادراك فيكفيك نصيبا من
حضرتنا ان تعرف انك محروم من حضرتنا عاجز عن ملاحظة جمالنا وجلالنا
فعند هذا رجع السالك واعتذر عن اسئلته ومعاتباته وقال لليمين والقلم والعلم
والارادة والقدرة وما بعدها اقبلوا عذرى فانى كنت غريبا جديد العهد بالدخول
فى هذه البلاد ولكل داخل دهشة فما كان انكارى عليكم الا عن قصور وجهل
والان قد صح عندى عذركم وانكشف لى ان المتفرد بالملك والملكوت والعزة
والجبروت هو الواحد القهار فما انتم الا مسخرون تحت قهره وقدرته مرددون
فى قبضته وهو الاول والآخر والظاهر والباطن فلما ذكر ذلك فى عالم الشهادة استبعد
منه ذلك وقيل له كيف يكون هو الاول والآخر وهما وصفان متناقضان وكيف
يكون هو الظاهر والباطن والاول ليس بآخر والظاهر ليس بباطن فقال هو الاول
بالاضافة الى الوجود اذ صدر منه الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الآخر
بالاضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى ان يقع
الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر فهو آخر فى المشاهدة واول
فى الوجود وهو باطن بالاضافة الى العاكفين فى عالم الشهادة الطالبين لادراكه
بالحواس الخمس ظاهر بالنسبة الى من يطلبه فى السراج الذى اشعل فى قلبه بالبصيرة
الباطنة النافذة فى عالم الملكوت فهذا كان توحيد السالكين بطريق التوحيد
فى الفعل اعنى من انكشف له ان الفاعل واحد فان قلت فمثل هذا التوحيد الاعتقادى
هل يصلح ان يكون عمادا للتوكل واصلا فيه فاقول نعم فان الاعتقاد اذا قوى عمل
عمل الكشف فى اثارة الاحوال الا انه فى الغالب يضعف ويتسارع اليه الاضطراب
والتزلزل ولذلك يحتاج صاحبه الى متكلم يحرسه بكلامه او الى ان يتعلم هو الكلام

ايحرس به العقيدة التى تلقفها من استاذه اومن ابويه اومن اهل بلده واما الذى شاهد الطريق وسلك بنفسه فلايخاف عليه شئ من ذلك بل لو كشف الغطاء لما ازداد يقينا وان كان يزداد وضوحا كما ان الذى يرى انسانا فى وقت الاسفار لا يزداد يقينا عند طلوع الشمس بانه انسان ولكن يزداد وضوحا فى تفصيل خلقته وما مثال المكاشفين والمعتقدين الا كسحرة فرعون مع اصحاب السامرى فان سحرة فرعون لما ان كانوا مطلعين على منتهى تأثير السحر لطول مشاهدتهم وتجربتهم فرأوا من موسى عليه السلام ما جاوز حدود السحر انكشف لهم حقيقة الامر فلم يكترثوا بقول فرعون لاقطعن ايديكم وارجلكم بل قالوا لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات والذى فطرنا فاقض ما انت قاض انما تقضى هذه الحياة الدنيا فان البيان والكشف يمنع التغير واما اصحاب السامرى لما ان كان ايمانهم عن النظر الى ظاهر الثعبان فلما نظروا الى عجل السامرى وسمعوا خواره تغيروا وسمعوا قوله هذا آلهكم وآله موسى ونسوا ان لا يرجع اليهم قولا ولا يملك لهم ضرا ولا نفعا فكل من آمن بالنظر الى ثعبان فيكفر لا محالة وكذا اذا نظر الى عجل لان كليهما من عالم الشهادة والاختلاف والتضاد فى عالم الشهادة كثير وعالم الملكوت من عند الله فلذلك لا تجد فيه اختلافا وتناقضا اصلا فان قلت ما ذكرته من التوحيد ظاهر مهما ثبت ان الوسائط والاسباب مسخرات وكل ذلك ظاهر الا فى حركات الانسان فانه يتحرك ان شاء ويسكن ان شاء فكيف يكون مسخرا فاعلم انه لو كان مع هذا يشاء ان شاء ولا يشاء ان لم يرد ان يشاء لكان هذا مزلة القدم وموقع الغلط ولكن علمت انه يفعل اذا شاء ويشاء شاء ام يشاء فليست المشيئة اليه اذ لو كانت اليه لافتقرت الى مشيئة اخرى وتسلسل الى غير نهاية واذا لم تكن المشيئة اليه فمهما وجدت المشيئة التى تصرف القدرة الى مقدورها انصرفت القدرة لا محالة ولم يكن لها سبيل الى المخالفة فالحركة لازمة ضرورة بالقدرة والقدرة محركة ضرورة عند انجزام المشيئة والمشيئة تحدث ضرورة فى القلب فهذه ضروريات يترتب بعضها على البعض وليس للعبد ان يدفع وجود المشيئة ولا انصراف القدرة الى المقدور بعدها ولا وجود الحركة بعد بعث المشيئة للقدرة فهو مضطر فى الجميع فان قلت فهذا جبر محض والجبر يناقض الاختيار وانت لا تنكر الاختيار فيكون العبد مجبورا مختارا فاقول لو انكشف لك الغطاء لعرفت انه فى عين الاختيار مجبور فهو اذن مجبور على الاختيار فكيف يفهم الاختيار فلنشرح الاختيار بلسان المتكلمين شرحا وجيزا يليق بما نذكره متطفلا وتابعا فان هذا الكتاب لم نقصد به الا علم المعاملة ولكنى اقول لفظ الفعل من الانسان يطلق على ثلاثة اوجه اذ يقال الانسان يكتب بالاصابع ويتنفس بالحنجرة والرئة ويخرق الماء اذا وقف عليه بجسمه فينسب اليه الخرق للماء والتنفس والكتابة وهذه الثلاث فى حقيقة

الاضطرار والجبر واحد ولكنها تختلف وراء ذلك فى امور فاعرب لذلك عنها بثلاث عبارات فسمى خرقه للماء عند وقوعه على وجهه فعلا طبيعيا وسمى تنفسه فعلا اراديا وسمى كتبه فعلا اختياريا والجبر ظاهر فى الفعل الطبيعى لانه مهما وقف على وجه الماء او تخطى من السطح انخرق الماء والهواء لا محالة به فيكون الخرق بعد التخطى ضروريا والتنفس فى معناه فان نسبة حركة الحنجرة الى ارادة النفس كنسبة انخراق الماء الى ثقل البدن مهما كان الثقل موجودا وجد الانخراق بعده وليس الثقل اليه فكذلك الارادة ليست اليه ولذلك لو قصدت عين الانسان بابرة طبق الاجفان اضطرارا ولو اراد ان يتركها مفتوحة لم يقدر مع ان تغميض الاجفان فعل اختيارى ارادى ولكنه اذا تمثل صورة الابرة فى مشاهدته بالادراك حدثت الارادة للتغميض ضرورة وحدثت الحركة لها ولو اراد ان يتركه لم يقدر عليه مع انه فعل بالقدرة والارادة فقد التحق هذا بالفعل الطبيعى فى كونه ضروريا فاما الثالث وهو الاختيارى فهو مظنة الالتباس كالكتابة والنطق وهو الذى يقال فيه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وتارة يشاء وتارة لا يشاء فيظن من هذا ان الامر اليه وهذا للجهل بمعنى الاختيار فلنكشف عنه وبيانه ان الارادة تبع العلم الذى يحكم بان الشئ موافق لك والاشياء تنقسم الى ما تحكم به مشاهدتك الظاهرة او الباطنة بانه يوافقك من غير تحير وتردد والى ما قد يتردد العقل فيه فالذى يقطع به من غير تردد ان تقصد عينك مثلا بابرة او بدنك بسيف فلا يكون فى علمك تردد فى ان دفع ذلك خير لك وموافق فلا جرم تنبعث الارادة بالعلم والقدرة بالارادة وتحصل حركة الاجفان بالدفع وحركة اليد بدفع السيف وذلك من غير روية وفكرة ويكون ذلك بالارادة ومن الاشياء ما يتوقف التمييز والعقل فيه فلا يدرى اهو موافق ام لا فيحتاج الى روية وفكر حتى يتبين ان الخير فى الفعل او الترك فاذا حصل بالفكر والروية العلم بان احدهما خير التحق ذلك بالذى يقطع به من غير روية وفكر وانبعثت الارادة ههنا كما تنبعث لدفع السيف والسنان فاذا انبعثت لفعل ما ظهر للعقل انه خير سميت هذه الارادة اختيارا مشتقا من الخير اى هو انبعاث الى ما ظهر للعقل انه خير وهو عين تلك الارادة ولم ينتظر فى انبعاثها الى ما انتظرت تلك الارادة وهو ظهور خيرية الفعل فى حقه الا ان الخيرية فى دفع السيف ظهرت من غير روية بل على البديهة وهذا افتقر الى الروية فالاختيار عبارة عن ارادة خاصة وهى التى انبعثت باشارة العقل فيما له فى ادراكه توقف وعن هذا قيل العقل يحتاج اليه للتمييز بين خير الخيرين وشر الشرين ولا يتصور ان تنبعث الارادة الا بحكم الحس او التخيل او بحكم جزم من العقل ولذلك لو اراد الانسان ان يحز رقبة نفسه مثلا لم يمكنه لا لعدم القدرة فى يده او لعدم السكين ولكن لفقد الارادة الداعية المشخصة للقدرة وانما

فقدت الارادة لانها تنبعث بحكم العقل او الحس بكون الفعل موافقا وقتل نفسه ليس موافقا له فلا يمكنه مع قوة الاعضاء ان يقتل نفسه الا اذا كان فى عقوبة مؤلمة لا تطاق فان العقل ههنا يتوقف فى الحكم ويتردد لانه ردد بين شر الشرين فان ترجح له بعد الروية ان ترك القتل اقل شرا لم يمكنه قتل نفسه وان حكم بان القتل اقل شرا وكان حكمه جزما لا ميل فيه ولا صارف عنه انبعثت الارادة والقدرة واهلك نفسه كالذى يتبع بالسيف للقتل فانه يرمى نفسه من السطح مثلا وان كان مهلكا ولا يبالى ولا يمكنه ان لا يرمى نفسه ولو كان يتبع بضرب خفيف فاذا انتهى الى طرف السطح حكم العقل بان الضرب اهون من الرمى فوقفت اعضاؤه فلا يمكنه ان يرمى نفسه ولا تنبعث له داعية البتة لان داعية الارادة مسخرة بحكم العقل والحس والقدرة مسخرة للداعية والحركة مسخرة للقدرة والكل يصدر بالضرورة فيه من حيث لا يدرى فانما هو محل ومجرى لهذه الامور فاما ان يكون منه فكلا ولما فاذن معنى كونه مجبورا ان جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه ومعنى كونه مختارا انه محل لارادة حدثت فيه جبرا بعد حكم العقل بكون الفعل خيرا وحدث الحكم ايضا جبرا فاذن هو مجبور على الاختيار ففعل النار فى الاحراق مثلا جبر محض وفعل الله اختيار محض وفعل الانسان على منزلة بين المنزلتين فانه جبر على الاختيار فطلب اهل الحق لهذا عبارة ثالثة لما ان كان فنا ثالثا وأتموا فيه بكتاب الله فسموه كسبا وليس مناقضا للجبر ولا للاختيار بل هو جامع بينهما عند من فهمه وفعل الله يسمى اختيارا بشرط ان لا يفهم من الاختيار ارادة بعد تردد وتحير فان ذلك فى حقه محال وجميع الالفاظ المذكورة فى اللغات لا يمكن ان تستعمل فى حق الله تعالى الا على نوع من الاستعارة والتجوز فان قلت فهل تقول ان العلم ولد الارادة والارادة ولدت القدرة والقدرة ولدت الحركة وان كل متأخر حدث من المتقدم فان قلت ذلك فقد حكمت بحدوث شئ لا من قدرة الله وان ابيت ذلك فما معنى ترتب البعض من هذا على البعض فاعلم ان القول بان بعض ذلك حدث من بعض جهل محض سواء عبر عنه بالتولد او بغيره بل حوالة جميع ذلك على المعنى الذى يعبر عنه بالقدرة الازلية وهو الاصل الذى لم يقف عليه كافة الخلق الا الراسخون فى العلم فانهم وقفوا على كنه معناه والكافة وقفوا على مجرد لفظه مع نوع تشبيه لقدرتنا وهو بعيد عن الحق وبيان ذلك يطول ولكن بعض المقدورات مترتبة على البعض فى الحدوث ترتب المشروط على الشرط فلا يصدر من القوة الازلية ارادة الا بعد علم ولا علم الا بعد حياة ولا حياة الا بعد محل وكما لا يجوز ان يقال الحياة حصلت من الجسم الذى هو شرط الحياة فكذلك فى سائر درجات الترتيب ولكن بعض الشروط مما ظهر للعامة وبعضها لم يظهر الا للخواص المكاشفين بنور الحق والا فلا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر

الا بالحق

الا بالحق واللزوم وكذلك جميع افعال الله تعالى ولولا ذلك لكان التقديم والتأخير عبثا يضاهى فعل المجانين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والى هذا اشار قوله تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق فكل ما بين السماء والارض حادث على ترتيب واجب وحق لازم لا يتصور ان يكون الا كما حدث وعلى الترتيب الذى وجد فما تأخر متأخر الا لانتظار شرطه والمشروط قبل الشرط محال والمحال لا يوصف بكونه مقدورا فلا يتأخر العلم عن النطفة الا لفقد شرط الحياة ولا تتأخر عنها الارادة بعد العلم الا لفقد شرط العلم وكل ذلك على منهاج الواجب وترتب الحق ليس فى شئ من ذلك لعب واتفاق بل كل ذلك بحكمة وتدبير وتفهيم ذلك عسير ولكنا نضرب لتوقف المقدور مع وجود القدرة على وجود الشرط مثالا يقرب مبادى الحق من الافهام الضعيفة وذلك بان نقدر انسانا محدثا قد انغمس فى ماء الى رقبته فالحدث لا يرتفع عن اعضائه وان كان الماء هو الذى يرفع الحدث وهو ملاق له فنقدر القدرة الازلية حاضرة ملاقية للمقدورات متعلقة بها ملاقاة الماء للاعضاء ولكن لا يحصل بها المقدور كما لا يحصل رفع الحدث بالماء انتظارا للشرط وهو غسل الوجه فاذا وضع الواقف فى الماء وجهه على الماء عمل الماء فى سائر الاعضاء وارتفع الحدث فربما يظن الجاهل ان الحدث ارتفع عن اليد برفعه عن الوجه لانه حدث عقبه اذ نقول كان الماء ملاقيا ولم يكن رافعا والماء لم يتغير عما كان فكيف حصل منه ما لم يحصل من قبل بل حصل ارتفاع الحدث من اليد عند غسل الوجه فاذن غسل الوجه هو الرافع للحدث عن اليد وهذا جهل يضاهى ظن من يظن ان الحركة تحصل بالقدرة والقدرة بالارادة والارادة بالعلم وكل ذلك خطأ بل عند ارتفاع الحدث عن الوجه ارتفع الحدث عن اليد بالماء الملاقى لها لا بغسل الوجه والماء لم يتغير واليد لم تتغير ولم يحدث فيهما شئ ولكن حدث وجود الشرط فظهر اثر العلة فهكذا ينبغى ان يفهم صدور المقدورات من القدرة الازلية مع ان القدرة قديمة والمقدورات حادثة وهذا قرع باب لعالم آخر من عوالم المكاشفات فلنترك جميع ذلك فان مقصودنا التنبيه على طريق التوحيد فى الفعل وان الفاعل بالحقيقة واحد فهو المخوف والمرجو وعليه الاعتماد والتوكل ولم نقدر على ان نذكر من بحار التوحيد الا قطرة من بحر المقام الثالث من مقامات التوحيد واستيفاء ذلك محال وكل ذلك ينطوى تحت قولك لا اله الا الله وما اخف مؤنتها على اللسان وما اسهل اعتقاد مفهوم لفظها على القلب وما اعز حقيقتها عند العلماء الراسخين فكيف عند غيرهم فان قلت فكيف الجمع بين التوحيد والشرع ومعنى التوحيد ان لا فاعل الا الله ومعنى الشرع اثبات الافعال للعباد فان كان العبد فاعلا فكيف يكون الله فاعلا وان كان الله فاعلا فكيف يكون العبد فاعلا ومفعول بين فاعلين غير مفهوم فاقول نعم ذلك غير

مفهوم اذا كان للفاعل معنى واحد وان كان له معنيان ويكون الاسم مجملا مرددا بينهما لم يتناقض كما يقال قتل الامير فلانا ويقال قتله الجلاد ولكن الامير قاتل بمعنى والجلاد بمعنى آخر فكذلك العبد فاعل بمعنى والله فاعل بمعنى آخر فارتبطت القدرة بالارادة والحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالمشروط وارتبط بقدرة الله ارتباط المعلول بالعلة وارتباط المخترع بالمخترع وكل ما له ارتباط بقدرة فان محل القدرة يسمى فاعلا له كيف ما كان الارتباط كما يسمى الجلاد قاتلا والامير قاتلا لان القتل ارتبط بقدرتهما ولكن على وجهين مختلفين فلذلك سمى فعلا لهما فكذلك ارتباط المقدور بين القدرتين ولاجل توافق ذلك وتطابقه نسب الله تعالى الافعال فى القرءآن مرة الى الملائكة ومرة الى العباد ونسبها بعينها مرة اخرى الى نفسه فقال تعالى فى الموت قل يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم ثم قال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها وقال تعالى افرأيتم ما تحرثون اضاف ذلك الينا ثم قال انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا فانبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا وقال تعالى فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا ثم قال فنفخنا فيها من روحنا وكان النافخ جبريل وكما قال فاذا قرأناه فاتبع قرءآنه قيل فى التفسير معناه اذا قرأ عليك جبريل وقال تعالى قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم اضاف القتل اليهم والتعذيب الى نفسه والتعذيب هو عين القتل بل صرح وقال فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وقال وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وهو جمع بين النفى والاثبات ظاهرا ولكن معناه اذ رميت بالمعنى الذى يكون العبد منه راميا به ما رميت بالمعنى الذى يكون الرب به راميا اذ هما معنيان مختلفان وقال تعالى الذى علم بالقلم ثم قال الرحمن وقال علمه البيان وقال ان علينا بيانه وقال افرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه ام نحن الخالقون ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى وصف ملك الارحام انه يدخل الرحم فيأخذ النطفة فى يده ثم يصورها جسدا فيقول يارب أذكر ام انثى أسوى ام معوج فيقول الله ما شاء ويخلق الملك وفى لفظ آخر يصور الملك ثم ينفخ فيها الروح بالسعادة او بالشقاوة وقد قال بعض السلف ان الملك الذى يقال له الروح هو الذى يولج الارواح فى الاجساد وانه يتنفس بوصفه فيكون كل نفس من انفاسه روحا يلج فى جسم ولذلك سمى روحا وما ذكره من مثل هذا الملك وصفته فهو حق يشاهده ارباب القلوب ببصائرهم فاما كون الروح عبارة عنه فلا يمكن ان يعلم الا بالنقل والحكم به دون النقل تخمين مجرد وكذلك ذكر الله تعالى فى القرءآن الادلة والآيات فى الارض والسموات ثم قال اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد وقال شهد الله انه لا اله الا هو فبين انه الدليل على نفسه وليس ذلك بمتناقض بل طرق الاستدلال مختلفة فكم من طالب عرف كل الموجودات بالله كما قال بعضهم عرفت ربى بربى ولولا ربى لما عرفت ربى وهذا معنى قوله اولم يكف بربك

انه على كل شئ شهيد وقد وصف الله نفسه بانه المحيى والمميت ثم فوض الموت والحياة الى ملكين ففى الخبر ان ملكى الموت والحياة تناظرا فقال ملك الموت انا اميت الاحياء وقال ملك الحياة انا احيى الاموات فاوحى الله تعالى اليهما كونا على عملكما وما سخرتما له من الصنع وانا المميت والمحيى لا يميت ولا يحيى سواى فاذن الفعل يستعمل على وجوه مختلفة فلا تتناقض هذه المعانى اذا فهمت ولذلك قال صلى الله عليه وسلم للذى ناوله التمرة خذها لو لم تأتها لاتتك اضاف الاتيان اليه والى التمرة ومعلوم ان التمرة لا تأتى على الوجه الذى يأتى الانسان اليها ولذلك لما قال التائب اتوب الى الله ولا اتوب الى محمد قال صلى الله عليه وسلم عرف الحق لاهله فكل من اضاف الكل الى الله تعالى فهو المحقق الذى عرف الحق والحقيقة لاهله ومن اضاف الى غيره فهو المتجوز المستعير فى كلامه وللتجوز وجه كما ان للحقيقة وجها واسم الفاعل وضعه واضع اللغة للمخترع ولكن ظن ان الانسان مخترع بقدرته فسماه فاعلا بحركته وظن انه تحقيق وتوهم ان نسبته الى الله تعالى على سبيل المجاز مثل نسبة القتل الى الامير فانه مجاز بالاضافة الى نسبته الى الجلاد فلما انكشف الحق لاهله عرفوا ان الامر بالعكس وقالوا ان كان الفاعل قد وضعته ايها اللغوى للمخترع فلا فاعل الا الله فالاسم له بالحقيقة ولغيره بالمجاز اى تجوزته عما وضعه اللغوى له ولما ابرى حقيقة المعنى على لسان بعض الاعراب قصدا او اتفاقا صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه الصلاة والسلام اصدق بيت قالته العرب قول لبيد

ألا كل شئ ما خلا الله باطل *

اى كل ما لا قوام له بنفسه وانما قوامه بغيره فهو باعتبار نفسه باطل فانما هو حقيقته وحقيقته بغيره لا بنفسه فاذن لا حق بالحقيقة الا القيوم الحى الذى ليس كمثله شئ وهو السميع البصير فانه قائم بذاته وكل ما سواه قائم بقدرته فهو الحق وما سواه باطل ولذلك قال سهل يا مسكين كان ولم تكن ويكون ولا تكون فلما كنت اليوم صرت تقول انا وانا كن الان كما لم تكن فانه اليوم كما كان فان قلت فقد ظهر ان الكل جبر فما معنى الثواب والعقاب والغضب والرضى وكيف غضبه على فعل نفسه فاعلم ان معنى ذلك قد اشرنا اليه فى كتاب الشكر فلا نطول باعادته فهذا هو القدر الذى رأينا الرمز اليه من التوحيد الذى يورث حال التوكل ولا يتم هذا الا بالايمان بالرحمة والحكمة فان التوحيد يورث النظر الى مسبب الاسباب والايمان بالرحمة وسعتها هو الذى يورث الثقة بمسبب الاسباب ولا يتم حال التوكل كما سيأتى الا بالثقة بالوكيل وطمأنينة القلب الى حسن نظر الكفيل وهذا الايمان ايضا باب عظيم من ابواب الايمان وطريق حكاية المكاشفين فيه تطول فلنذكر حاصله ليعتقده الطالب لمقام التوكل اعتقادا قاطعا لا يستريب فيه وهو ان يصدق تصديقا يقينيا لا ريب فيه ولا ضعف ان الله عز وجل لو خلق الخلائق

كلهم على عقل اعقلهم وعلم اعلمهم وخلق لهم من العلم ماتحتمله نفوسهم وافاض
عليهم من الحكمة مالامنتهى لوصفه ثم زادمثل عدد جميعهم علما وحكمة وعقلا
ثم كشف لهم عواقب الامور واطلعهم على اسرار الملكوت وعرفهم دقائق
اللطف وخفايا العقوبات حتى اطلعوا به على الخير والشر والنفع والضر ثم امرهم
ان يدبروا الملك والملكوت بما اعطوا من العلوم والحكم لما اقتضى تدبيرهم جميعا مع
التعاون والتظاهر عليه ان يزاد فيما دبر الله سبحانه الخلق به فى الدنيا والآخرة جناح
بعوضة ولاان ينقص منها جناح بعوضة ولاان يرفع فيها ذرة او يخفض فيها ذرة ولاان
يدفع مرض اوعيب اونقص اوفقر اوضر عمن بلى به ولاان يزال صحة اوكمال اوغنى
اونفع عمن انعم عليه بل كل ما خلقه الله تعالى من السموات والارض اذا رجعوا فيها
البصر وطولوا فيها النظر لم يروا فيها تفاوتا ولافطورا وكل ماقسم الله تعالى بين
عباده من رزق واجل وسرور وفرح وعجز وقدرة وايمان وكفر وطاعة ومعصية فكله
عدل محض لاجور فيه وحق صرف لاظلم فيه بل هو على الترتيب الواجب الحق على
ما ينبغى وكما ينبغى وبالقدر الذى ينبغى وليس فى الامكان اصلا احسن منه ولااتم
ولااكمل ولو كان وادخره مع القدرة ولم يفعله لكان بخلا يناقض الجود وظلما
يناقض العدل ولولم يكن قادرا لكان عجزا يناقض الالهية بل كل فقر وضر فى الدنيا
فهو نقصان من الدنيا وزيادة فى الاخرة وكل نقص بالاضافة الى شخص فهو نعيم
بالاضافة الى غيره اذ لولا الليل لما عرف قدر النهار ولولا المرض لم تتنعم الاصحاء بالصحة
ولولا النار لما يعرف اهل الجنة قدر النعمة وكما ان فداء ارواح الانس بارواح البهائم
وتسليطهم على ذبحها ليس بظلم بل تقديم الكامل على الناقص عين العدل
فكذلك تفخيم النعم على سكان الجنان بتعظيم العقوبة على اهل النار فداء لاهل الايمان
باهل الكفر عين العدل ولولم يخلق الناقص لايعرف الكامل ولولا خلق البهائم
لما ظهر شرف الانسان فان الكمال والنقص يظهر بالاضافة فمقتضى الجود والحكمة
خلق الكامل والناقص جميعا وكما ان قطع اليد اذا تآكلت ابقاء على الروح عدل
لانه فداء كامل بناقص فكذلك الامر فى التفاوت الذى بين الخلق فى القسمة فى الدنيا
والآخرة فكل ذلك عدل لاجور فيه وحق لالعب فيه وهذا الآن بحر عظيم مضطرب
الامواج فيه غرق طوائف من القاصرين ووراء هذا البحر سر القدر الذى تحير فيه
الاكثرون ومنع عن افشائه المكاشفون والحاصل ان الخير والشر مقضى به وقد
صار ماقضى به واجب الحصول بعد سبق المشيئة فلا راد لحكمه ولامعقب لقضائه
وامره بل كل صغير وكبير مستطر وحصوله بقدر معلوم منتظر وما اصابك لم يكن
ليخطئك وما اخطأك لم يكن ليصيبك ولنقتصر على هذه المرامز من علوم المكاشفة
الى هنا من احياء العلوم من اوائل كتاب التوحيد والتوكل وهو الكتاب الخامس

من

من ربع المنجيات (الصفة) فى الاصل مصدر وصفت الشئ اذا ذكرته بمعان فيه لكن
جعل فى الاصطلاح عبارة عن كل امر زائد على الذات يفهم فى ضمن فهم الذات
ثبوتيا كان اوسلبيا فيدخل فيه الالوان والاكوان والاصوات والادراكات وغير ذلك
والعلاقة بين الصفة والموصوف هى النسبة الثبوتية وتلك النسبة اذا اعتبرت
من جانب الموصوف يعبر عنها بالاتصاف واذا اعتبرت من جانب الصفة يعبر عنها
بالقيام والصفة تقوم بالموصوف والوصف يقوم بالواصف فقول القائل زيد عالم وصف
لزيد لاصفة له وعلمه القائم به صفته لاوصفه وقد يطلق الوصف ويراد به الصفة وبهذا
لايلزم الاتحاد لغة اذ لاشك ان الوصف مصدر وصفه اذا ذكر مافيه والصفة عند اهل
الحق هى ماوقع الوصف مشتقا منها وهو دال عليها وذلك مثل العلم والقدرة ونحو ذلك
فالمعنى بالصفة ليس الا هذا المعنى والمعنى بالوصف ليس الا ماهو دال على هذا المعنى
بطريق الاشتقاق ولايخفى مابينهما من التغاير فى الحقيقة والتنافر فى الماهية ولايلزم
من كون الشئ صفة وثابتا له كونه موجودا او ثابتا فى نفسه مطلقا والا يلزم ان يكون
للواجب تعالى صفات موجودات ازلية مع انه ليس كذلك عقلا ونقلا والصفة
النفسية هى التى لايحتاج وصف الذات بها الى تعقل امر زائد عليها كالانسانية
والحقيقة والوجود والشيئية للانسان ويقابلها الصفة المعنوية التى يحتاج وصف
الذات بها الى تعقل امر زائد عليها كالتحيز والحدوث والصفة الثبوتية هى ان يشتق
للموصوف منها اسم والصفة السلبية هى ان يمتنع الاشتقاق لغيره وبعبارة اخرى
الصفة السلبية هى التى اتصف بها الذات من غير قيام معنى به كالعلم والقدرة
والارادة والكلام واختلفت عبارات الاصحاب فى الصفة النفسية بناء على
اختلافهم فى الاحوال فمن مال الى نفى الاحوال وهم الاكثرون وهو الاصح قالوا
الصفة النفسية عبارة عن كل صفة ثبوتية راجعة الى نفس الذات لاالى معنى زائد
عليها ومنهم من قال صفة النفس كل صفة دل الوصف بها على الذات دون معنى
زائد عليها والمآل واحد ومن مال الى القول بالاحوال فعنده صفات النفس
احوال زائدة على وجود النفس ملازمة لها واولى العبارة بهذا المذهب ماذكره
بعضهم من ان الصفة النفسية عبارة عن كل صفة ثبوتية زائدة على الذات لايصح
توهم انتفائها مع بقاء الذات الموصوفة بها واما الصفة المعنوية فعبارة عن كل
صفة ثبوتية دل الوصف بها على معنى زائد على الذات ثم اختلف اصحابنا
فمن قال بالاحوال قسم الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما
والى غير معللة كالعلم والقدرة ونحوهما ومن انكر الاحوال انكر الصفات المعللة
ولم يجعل كون العالم عالما والقادر قادرا زائدا على قيام العلم والقدرة بذاته
ثم ان صفاته تعالى ترجع الى سلب او اضافة او مركب منهما فالسلب كالقديم

فانه يرجع الى سلب العدم اولا اوالى نفى الشبيه ونفى الاولية عنه و كالواحد فانه عبارة عما لا ينقسم بوجه من الوجوه لاقولا ولافعلا والاضافة بجميع صفات الافعال والمركب منهما كالمريد والقادر فانهما مركبان من العلم والاضافة الى الخلق وصفات الذات هى مالا يجوز ان توصف الذات بضدها كالقدرة والعزة وصفات الفعل هى مايجوز ان توصف الذات بضدها كالرحمة والغضب وعند المعتزلة ان ماينبت ولا يجوز نفيه فهو من صفات الذات كالعلم وكذا فى سائر صفات الذات وما ينبت ويبقى فهو من صفات الفعل كالخلق والارادة والرزق والكلام مما يجرى فيه النفى والاثبات وعند الاشعرية ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات كما فى نفى الحياة والعلم وما لا يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل كالاحياء والاماتة والخلق والرزق فعلى هذا الحد الارادة والكلام من صفات الذات لاستلزام نفى الارادة الجبر والاضطرار ونفى الكلام الخرس والسكوت ولاحاجة على اصلنا الى الفرق لان جميع صفاته ازلية قائمة بذات الله تعالى وصفات الافعال عند البعض نفس الافعال وعندنا الابل منشأها والحلف بصفات الذات دون صفات الفعل فعلى هذا القياس يكون وعلم الله يمينا لكنه ترك الحيثه بمعنى المعلوم ومشايخ ماوراء النهر على ان الحلف بكل صفة تعارف الناس الحلف بها يمين والا فلا ومن الصفات ماحصل لله وللعبد ايضا حقيقة ومنها مايقال لله بطريق الحقيقة وللعبد بطريق المجاز ومنها مايقال لله بطريق الحقيقة ولا يقال للعبد لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز لعدم حصوله للعبد حقيقة وصورة وقد يطلق بعض الاشياء على العبد حقيقة وعلى البارى مجازا كالاستواء والنزول وما اشبههما فاعلم ان الظاهريين من المتكلمين لما حصروا طريق كمال المعرفة للمكلفين بمعرفة جميع صفات البارى بالاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص اذ لا يتيسر ذلك الابذلك مع ان السمع طريق آخر فى اثباتها حصروا ايضا الصفات بالسبعة اوالثمانية مع البقاء عند الاشعرية ومع التكوين عند الماتريدية والسلبيات كالقدوسية والعزة الى خمسة عشر على المختار والاضافيات كالعلو والاولية والآخرية الى عشرين على المختار ايضا واولوا لظواهر بذكر لوازمها التى اثبتها الاشعرى فكل صفة تستحيل حقيقتها على الله تعالى فانها تفسر بلازمها فعلى العرش استوى بمعنى اعتدل اى قام بالعدل ولا اعلم ما فى نفسك اى مافى غيبك وسرك واتبغاء وجه ربه اى اخلاص النية ويبقى وجه ربك يعنى الذات ومجموع الصفات اذ البقاء لا يختص بصفة دون صفة فثم وجه الله اى الجهة التى امرنا بالتوجه اليها تجرى باعيننا اى بحفظنا ورعايتنا والعرب تقول فلان بمرأى من فلان ومسمع اذا كان ممن يحيط به حفظه ورعايته والفضل بيد الله اى بقدرته واليد استعارة لنور قدرته القائم بصفة فضله ولنورها القائم بصفة عدله ويقال فلان فى يد فلان

اذا كان متعلق قدرته وتحت حكمه وقبضته وعلى هذا يحمل حديث (قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن) وفائدة التخصيص بذكر خلق آدم النبى عليه السلام مع ان سائر المخلوقات مخلوقة بالقدرة القديمة ايضا هى التشريف والاكرام كما خصص المؤمنين بالعباد والاضافة بالعبودية الى نفسه كعيسى عليه السلام والكعبة المشرفة ولا تقدموا بين يدى الله هو مجاز عن مظهر حكمه ومجازاته وكشف الساق كناية عن الشدة والهول وفى جنب الله اى فى طاعته وحقه ونحن اقرب اى بالعلم والفوقية العلو من غير جهة وجاء ربك اى امره اذهب انت وربك اى بربك اى بتوفيقه وقوته ومن عنده اشارة الى التمكن والزلفى والرفعة وهو الله فى السموات وفى الارض اى المعبود فيهما او العالم بما فيهما الله نور السموات والارض اى منورهما وجميع الاعراض النفسانية لها اوائل ولها غايات فاتصاف البارى بها اما باعتبار الغاية كالترك فى الاستحياء او السبب كارادة الانتقام فى الغضب او المسبب عنه كالانعام نعم الان استرسال التأويل على التفصيل كجمهور الاشاعرة غير ظاهر فى جميع تلك الصفات بل هو مؤد الى ابطال الاصل للعجز من ادراكها بلا كيفيات وخلاف لما عليه السلف من التوقف فى المتشابهات قال الامام فى الفقه الاكبر ولا يوصف الله تعالى بصفات المخلوقين ولا يقال ان يده قدرته او نعمته لان فيه ابطال الصفة ولكن يده صفته بلا كيف انتهى وفيه اشارة الى وجوب التأويل الاجمالى فى الظواهر الموهمة والى منع التأويل التفصيلى فيها بالارجاع الى ماذكره والى التفويض بعد الحمل على المعنى المجازى على الاجمال فى التأويل وتعالى الله عما يقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى حيزها كما هو مذهب الهيصمية من المشبهة المتسترين بالبلكفة وقد اتفق الائمة على اكفار المجسمة المصرحين بكونه جسما وتضليل المتسترين بالبلكفة وقال ابن الهمام وقيل يكفر بمجرد اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى وهو حسن بل هو اولى بالتكفير ومهما ثبت من الكمالات شاهدا فلا مانع من القول باثباته غائبا لكن بشرط انتفاء الاسباب المقترنة بها فى الشاهد الموجبة للحدوث والتجسيم ونحو ذلك مما لا يجوز على الله تعالى اذ لا يتصف موجود مثل اتصافه تعالى وان كان بعض الموجودات مظهرا كاملا بحيث يتصف ببعض صفاته لكن يغيب تحت سرادقات كماله بحيث لا يبقى له اثر من الهوية ومازعموا ان العبد يصير باقيا ببقاء الحق سميعا بسمعه بصيرا ببصره فخروج عن الدين وماروى فى الخبر فاذا احببته كنت له سمعا وبصرا فبى يسمع وبى يبصر فلا احتجاج لهم فى ظاهره اذ ليس فيه انه يسمع بسمعى ويبصر ببصرى بل المحمل له هو ان كمال الاعراض عما سوى الله وتمام التوجه الى حضرته بان لا يكون فى لسانه وقلبه ووهمه وسره غيره

تعالى ينزل منزلة المشاهدة فانه اذا ترسخت هذه الحالة تسمى مشاهدة تشبيها لها بمشاهدة البصر اياه واستعمال القلب والقالب فيه باعتبار ذلك فلا يسمع ولا يبصر الا ما يستدل به على الصانع وقدرته وعظمته وكبريائه (التحقيق فى هذا المقام) هو ان القرب الحاصل للانسان الكامل اما قرب النوافل واما قرب الفرائض وفى المقام الاول سير الانسان سير محبى وسلوكه متقدم على خدمته والفعل مضاف اليه لكن به تعالى كما فهم من الحديث من اثبات السمع والبصر له وغير ذلك لكن به تعالى وفى المقام الثانى سيره هنالك سير محبوبى وخدمته متقدمة على سلوكه والفعل مضاف الى الحق فى مظهرية العبد كما قال عليه السلام ان الله قال بلسان عبده سمع الله لمن حمده (ثم اعلم) ان عامة محققى اهل السنة على ان صفات الله زائدة على الذات وان بعضها ليست عين البعض الآخر من الصفات بل الصفات بعضها مع بعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود والاشعرى واتباعه على انها دون الوجود لا عين الذات ولا غيرها واما وجود الواجب بل وجود كل شئ فهو عين ذاته ذهنا وخارجا على ما هو الظاهر من مذهب الاشعرى والحسن البصرى من المعتزلة واما الفلاسفة وسائر المعتزلة والنجارية فهم لا يثبتون لله صفة اصلا اى صفة كانت من صفات الذات او الفعل ويقولون انه تعالى واحد من جميع الوجوه وفعله وقدرته وحياته هو حقيقته وعينه وذاته والقائلون بانفكاكها عن الذات كصفات المخلوقين هم كالمشبهة من الكرامية والحشوية وعند الاشعرية صفات الذات قديمة قائمة بذات الله كالعلم والقدرة والارادة واما صفات الفعل كالتكوين والاحياء والاماتة فليست قائمة بذات الله تعالى وقال بعض الفضلاء كل ذات قامت بها صفات زائدة عليها فالذات غير الصفات وكذا كل واحدة من الصفات غير الاخرى ان اختلفا بالذات بمعنى ان حقيقة كل واحد واحد والمفهوم منه عند انفراده غير مفهوم الاخر لا محالة وان كانت الصفات غير ما قامت به الذات فالقول بانها غير مدلول الاسم المشتق منها او ما وضع لها وللذات من غير اشتقاق وذلك مثل صفة العلم بالنسبة الى مسمى العالم او مسمى الاله فعلى هذا وان صح القول بان علم الله غير ما قام به الذات لا يصح الا ان يقال ان علم الله غير مدلول اسم الله او عينه اذ ليس هو عين مجموع الذات مع الصفات ولعل هذا ما اراده بعض الحذاق من الاصحاب من ان الصفات النفسية لا هى هو ولا هى غيره ثم ان صفات الله تعالى قديمة ولا شئ من القديم يحتاج الى الموجد لان الموجد من يعطى وجودا مستقلا واحتياج صفات الله الى الموجد مع قدمها بمعنى انها تحتاج الى الذات لتقوم به لا بمعنى ان الذات يعطيها وجودا مستقلا اذ ليس لها وجود مستقل اما عندنا فلان الصفات غير الذات لا عينها فاحتياجها الى الذات فى قيامها بها لكونها ليست عين الذات فى العقل

لا فى وجودها الخارجى لكونها فى الوجود الخارجى ليست غيرها واما عند الفلاسفة والمعتزلة فكما عرفت فيما تقدم ان الصفات عندهم عين الذات واما عند من يقول ان الصفات مغايرة للذات فمعنى الوجود المستقل هو الوجود المنفصل عن الذات فوجود الصفة يكون غير وجود الموصوف لكن الصفة تحتاج الى الموصوف دائما وقال بعض المحققين ان صفات الله ممكنة مع قدمها لكن كونها مقدورات فى غاية الاشكال لما تقرر ان اثر المختار لا يكون الا حادثا ولهذا اضطروا الى القول بكونه تعالى موجبا بالذات فى حق صفاته كما ذكر فى الكتب الكلامية وتصدى لحل هذا الاشكال علامة عصره ابن الكمال بان قال ايجاب صفات مرجعه الى استحالة خلوه تعالى عن صفات الكمال وايجاب المصنوعات مرجعه الى استحالة انفكاكه عنه تعالى واضطراره فى النفع للغير فذلك كمال يجبر به ما فى عدم القدرة على الترك من مظنة النقصان ويربو عليه وهذا نقصان من حيث انه يقدر على الترك ويضطر فى الفعل غير منجبر به وفى شرح الطوالع للقاسم الليثى السمرقندى وجوب الصفات بذاته تعالى مفهوم من قيامها بذاته تعالى اذ لو كانت واجبة بذاتها امتنع قيامها بذاته تعالى وكذا لو كانت صادرة عنه بالاختيار لوجب كونها حادثة وقيام الحوادث بذاته ممتنع ومعنى كون الصفات واجبة بذاته تعالى كونها لازمة له غير مفتقرة الى غيره وبالجملة صفات الله غير مقدورة فلا بد من تخصيص الممكنات بما سواها ويمكن ان يقال حصول ما هو مبدأ الكمال لشئ بالايجاب من غير توقف بالمشيئة ليس بنقص بل نحو كمال مثلا وقوع مقتضيات اعتدال المزاج كحسن الخلق من كمالات ذاتية وعدم الاختيار فيه كمال لا نقصان وليس فى القول بالامكان كثرة صعوبة سوى مخالفة الادب وايهام ان كل ممكن حادث ولا يخفى ان كل ما احتاج لسواه حاجة تامة بحيث لا يوجد بدونه سواء كان علة او شرطا لوجوده كالجوهر للعرض مثلا لا يمكن وجوده بدونه فيلزم امكان عدمه بالذات وان لم يكن حادثا وهذا لا محذور فيه فى صفات الله القديمة قال بعض الافاضل القول بتعدد الواجب لذاته فى الصفات فى غاية الصعوبة نعم لكن المراد بالواجب لذاته فى الصفات كونها واجبة الوجود لاجل موصوفها الذى هو الذات الواجب الوجود لانها واجبة بالذات مقتضية لوجودها كالذات حتى تستقل وتتعدد بل هى مستندة الى الذات والذات كالمبدأ لها واستنادها اليه لا بطريق الاختيار الذى يقتضى مسبوقية التصور بفائدة الايجاد بل بطريق الايجاب بالنسبة اليها فكما ان اقتضاء ذاته وجوده جعل وجوده واجبا كذا اقتضاؤه العلم مثلا يقتضى كون العلم واجبا وكما ان اقتضاء الواجب وجوده يقتضى غناه عن كل موجود سواه كذلك اقتضاء الذات علمه يقتضى غنى العلم عن غيره لعدم التغاير بين الذات والصفات فايجابه ما ليس بغير كالصفات ليس بنقص بل هو

كمال وانما النقص فى ايجاد الغير بالايجاب والله ملهم الصواب الى هنا من كليات
ابى البقاء الكفوى رحمه الله تعالى رحمة واسعة حرر بمدينة الرها (الاحد) بمعنى الواحد
ويوم من الايام واسم لمن يصلح ان يخاطب موضوع للعموم فى النفى مختص بعد نفى
محض نحو ولم يكن له كفوا احد ونهى نحو ولا يلتفت منكم احد او استفهام يشبهه ما
نحو هل تحس منهم من احد يستوى فيه الواحد والمثنى والمجموع والمذكر والمؤنث
وحين اضيف بين اليه او اعيد اليه ضمير الجمع او نحو ذلك يراد به جمع من الجنس الذى
يدل الكلام عليه فمعنى لا نفرق بين احد من رسله اى بين جمع من الرسل ومعنى
فما منكم من احد اى من جماعة ومعنى لستن كاحد من النساء كجماعة من جماعة
النساء ولا يقع فى الاثبات الا مع كل ولا يدخل فى الضرب والعدد والقيمة وفى شئ
من الحساب قال الازهرى هو صفة من صفات الله تعالى استأثر بها فلا يشترك فيها
شئ ويأتى فى كلام العرب بمعنى الاول كيوم الاحد ومنه قل هو الله احد فى احد
القولين وبمعنى الواحد كقولنا ما فى الدار احد اى من يصلح للخطاب والاحد اسم
بنى لنفى ما يذكر معه من العدد والواحد اسم بنى لمفتتح العدد وهمزته اما اصلية
واما منقلبة عن الواو على تقدير ان يكون اصله وحد وعلى كل من الوجهين يراد
بالاحد ما يكون واحدا من جميع الوجوه لان الاحدية هى البساطة الصرفة عن جميع
انحاء التعدد عدديا او تركيبيا او تحليليا فاستهلاك الكثرة النسبية الوجودية فى احدية
الذات ولهذا رجح على الواحد فى مقام التنزيه لان الواحدية عبارة عن انتفاء التعدد
العددى فالكثرة العينية وان كانت منتفية فى الواحدية الا ان الكثرة النسبية متعقل
فيها ولا يستعمل احد واحدى الا فى التنيف او مضافين نحو احدهم واحداهن
ولا يستعمل واحد وواحدة فى التنيف الا قليلا واتى باحدى الاحداى بالامر المنكر
العظيم فان الامر المتفاقم احدى الاحد ويقال ايضا احدى من سبع من كليات
ابى البقاء الكفوى (الارادة) من الرود والرويد كرويراد به الطلب وهى فى الاصل
قوة مركبة من شهوة وخاطر وامل ثم جعلت اسما لنزوع النفس الى شئ مع الحكم فيه
انه ينبغى ان يفعل او ان لا يفعل وفى الانوار هى نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث
يحملها عليه ويقال للقوة التى هى مبدأ النزوع والاول مع الفعل والثانى قبله
وتعريفها بانها اعتقاد النفع او ظنه او هى ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن كما ان
الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر او ظنه انما هو على رأى المعتزلة والاتفاق
على انها صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع وقيل انها معنى ينافى الكراهة
والاضطرار فيكون الموصوف بها مختارا فيما يفعله وقيل انها معنى يوجب اختصاص
المفعول بوجه دون وجه لانه لولا ارادته لما كان وقت وجوده اولى من وقت آخر
ولا كميته ولا كيفيته اولى مما سواها والارادة اذا استعملت فى الله تعالى يراد بها

١ المنتهى وهو التخصيص دون المبدأ فانه تعالى غنى عن معنى النزوع فاذا قيل اراد كذا
فمعناه خصصه بكذا وليس بكذا قال النجار كونه تعالى مريدا معنى سلبى ومعناه انه
غير مغلوب ولا مستكره وقال بعضهم انه امر ثبوتى ثم اختلف فى معناه فقال بعضهم
معناه علم الله باشتمال الفعل على المصلحة او المفسدة ويسمون هذا العلم بالداعى
والصارف وقال بعضهم انه صفة زائدة على العلم ثم اختلف فى تلك الصفة فقال بعضهم
ذاتية وقال بعضهم معنوية وذلك المعنى قديم وهو قول الاشعرية وقال بعضهم محدث
وذلك المحدث اما قائم بالله وهو قول الكرامية وقال بعضهم موجود لا فى محل وهو
قول ابى على وابى هاشم واتباعهما ولم يقل احد انه قائم بجسم آخر والحق ان معنى
ارادة الله هو ترجيح احد طرفى المقدور على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه او معنى
يوجب هذا الترجيح وهو اعم من الاختيار فانه ميل مع تفضيل فان الارادة صفة
زائدة على ذاته تعالى متعلقة على وفق حكمته التى تخصص وقوع الفعل على وجه
دون وجه وحكمته عين علمه المقتضى لنظام العالم على الوجه الاجمل والترتيب
الاكمل وانضمامها مع القدرة هو الاختيار ثم ان ارادته تعالى واحدة قديمة قائمة
بذاته تعالى كعلمه اذ لو تعددت ارادة الفاعل المختار او تعلقها لم يكن واحدا من جميع
الجهات ومتعلقة بزمان معين اذ لو تعلقت بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك
الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل الملة والحكماء واما اذا تعلقت بفعل غيره
ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر يوجب المأمور به
كما فى القضاء واما الارادة الحادثة فلا توجبه اتفاقا وحدوث التعلق لا يستلزم حدوث
ذات الارادة وقد يقال التعلق ايضا قديم والحادث ظهوره والتعدد فى متعلقات
الارادة وتعلقها على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها وهو المعنى بسلب النهاية
عن ذات واجب الوجود وكذا فى غير الارادة من صفات الذات واما سلب النهاية
عنها بالنظر الى المتعلقات فما يصح ان تتعلق به الارادة من الجائزات فلا نهاية له
بالقوة لانه غير متناه بالفعل وهذا الامر آء فيه ولا دليل ينافيه ثم لفظة الارادة تطلق
فى الشاهد والغائب جميعا ولفظة القصد لا تطلق الا فى الارادة الحادثة (واما المشيئة)
فهى فى الاصل مأخوذة من الشئ وهو اسم للموجود وهى كالارادة عند اكثر
المتكلمين لان الارادة من ضرورتها الوجود لا محالة وان كانتا مختلفتين فى اصل
اللغة فان المشيئة الايجاد والارادة طلب الشئ والفرق بينهما للكرامية فانهم يقولون
مشيئة الله صفة ازلية وارادته صفة حادثة فى ذاته القديم والحق انهما اذا اضيفا اليه
تعالى يكونان بمعنى واحد لان ارادته تعالى من ضرورتها الوجود لا محالة والفرق
بينهما فى حق العباد وذلك فيما قالوا لو قال شائى طلاقك فشاءت يقع وفى اريدى
فارادت لا يقع وفى قوله تعالى يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد رعاية لهذا الفرق حيث

ذكر المشيئة عند ذكر الفعل المخصوص بالموجود وذكر الارادة عند ذكر الحكم الشامل
للمعدوم ايضا وفى الزيادات لمحمد رحمه الله فى انت طالق بمشيئة الله لا يقع كما فى ان شاء
الله والمشيئة الله باللام يقع كذا الارادة واما العلم فانه يقع فيه على الوجهين وقال بعض
المتكلمين ومن الفرق بينهما ان ارادة الانسان قد تحصل من غير ان تتقدمها ارادة
الله تعالى فان الانسان قد يريد ان لا يموت ويأبى الله ذلك ومشيئته لا تكون الا بعد
مشيئة الله لقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وقال بعضهم لولا ان الامور كلها
موقوفة على مشيئة الله وان افعالنا متعلقة بها وموقوفة عليها لما اجمع الناس
على تعليق الاستثناء بها فى جميع افعالهم والمشيئة ترجح بعض الممكنات على بعض
مأمورا كان او منهيا حسنا كان او غيره والارادة قد يراد بها معنى الامر الا ان الامر
مفوض الى المأمور ان شاء فعل وان شاء لم يفعل والارادة غير مفوضة الى احد
بل يحصل كما اراده المريد (والشهوة) ميل جبلى غير مقدور للبشر بخلاف الارادة
وكذلك النفرة فانها حالة جبلية غير مقدورة بخلاف الكراهة وقد يشتهى الانسان
ما لا يريده بل يكرهه وقد يريد ما لا يشتهيه بل ينفر عنه ولهذا قالوا ارادة المعاصى
مما يؤاخذ عليها دون شهوتها وكراهة الطاعات الشاقة يؤاخذ عليها دون النفرة
عنها (والكراهة) طلب الكف عن الفعل طلبا غير جازم كقراءة القرآن مثلا فى الركوع
والسجود وهذه الكراهة تصح ان تجتمع مع الايجاد فيوجد الله تعالى الفعل مع
كراهته له اى مع نهيه عنه واما الكراهية بمعنى عدم ارادة الله تعالى الفعل فيستحيل
اجتماعها مع الايجاد لاستحالة ان يقع فى ملكه تعالى ما لا يريد وقوعه (وامارضى الله
تعالى) فهو ترك الاعتراض لا الارادة كما قالت المعتزلة فان الكفر مع كونه مراد الله تعالى
ليس بمرضى عنده لانه يعترض عليه ويؤاخذ به والمحبة والرضى كل منهما اخص من
المشيئة فكل رضى ارادة ولا عكس والاخص غير الاعم ثم الارادة اما ارادة امر
وتشريع تتعلق بالطاعات لا بالمعاصى او ارادة قضاء وتقدير شاملة لجميع الكائنات
فالاول كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والثانى كقوله تعالى ومن
يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وقد تتعلق الارادة بالتكليف من الامر والنهى
وقد تتعلق بالمكلف به اى ايجاده واعدامه فاذا قيل ان الشئ مراد قد يراد به التكليف
لا محبته وذاته وقد يراد انه فى نفسه هو المراد اى ايجاده واعدامه واحتج اصحابنا
بقوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هى وانا ان شاء الله لمهتدون على ان الحوادث
بارادة الله وان الامر قد ينفك عن الارادة والا لم يكن للشرط بعد الامر معنى والحق
ان دلالته على انه مراد الله واقع لان الواقع ليس الا مراده ولا ان الامر قد ينفك عن
الارادة اذ محل الخلاف هو الامر التكليفى والامر ههنا للارشاد بدليل اتتخذنا
هزوا ثم الدليل على ان الامر غير الارادة قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام

ثم قوله ويهدى من يشاء دليل على ان المصر على الضلالة لم يرد الله رشده وقوله تعالى
لا ينفعكم نصحى ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم دليل على صحة
تعلق الارادة بالاغواء وان خلاف مراده محال من كليات ابى البقاء الكفوى
(الاستطاعة) استفعال من الطوع وهى عند المحققين اسم للمعانى التى بها يتمكن
الانسان مما يريده من احداث الفعل وهى اربعة اشياء بنية مخصوصة للفاعل وتصور
للفعل ومادة قابلة للتأثير وآلة ان كان الفعل آليا كالكتابة ويضاده العجز وهو
ان لا يجد احد هذه الاربعة وقال بعضهم هو التهيئ لتنفيذ الفعل بارادة المختار من غير
عائق وفى التعديل وغيره هى جملة ما يتمكن به العبد من الفعل اذا انضم اليها اختياره
الصالحة للضدين على البدل وهى المرادة بالنفى فى قوله تعالى ما كانوا يستطيعون
السمع لا الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب والآلات المتقدمة على الفعل كما فى قوله
تعالى من استطاع اليه سبيلا لانها كانت ثابتة للكفار واعلم ان الاستطاعة اى
استطاعة كانت هى شرط لصحة اداء الفعل والتى هى عبارة عن سلامة الاسباب
والآلات هى شرط لصحة الفعل والاول يحد بانه التهيئ لتنفيذ الفعل عن ارادة المختار
والثانى معنى لا يمكن تبيين حده بمعنى يشار اليه سوى انه ليس الا الفعل وهو عرض
يخلقه الله فى الحيوان يتمكن به من الفعل والترك وصحة التكليف تعتمد على هذه
الاستطاعة وهى التى مع سلامة الاسباب والآلات والجوارح والاعضاء فالمكلف اذا
قصد اكتساب الفعل عند سلامة الاسباب يخلق الله القدرة الحقيقية وقت مباشرته
ولا يحصل له ذلك عند عدم سلامة الاسباب والآلات هكذا جرت السنة الالهية
فاذا قصد العبد فعل الخير يخلق الله وقت مباشرة ذلك الفعل قدرة اكتساب فعل الخير
مقارنا له وكذلك اذا قصد فعل الشر يخلق الله وقت مباشرة ذلك الفعل قدرة
اكتساب فعل الشر مقارنا له فلما قصد العبد فعل الشر وحصل له قدرة اكتساب فعل
الشر كان العبد مضيعا حصول قدرة فعل الخير حتى يفعل به الخير فيعذب فى الآخرة
بسبب تضييع فعل الخير وتحصيله مكانه فعل الشر ثم ان الاستطاعة التى حصل بها
الايمان صلحت له ولا تصلح للكفر اذا اقترنت بالايمان ولكنها لو اقترنت بالكفر بدلا من
اقترانها بالايمان لصلحت له بدلا من صلاحها للايمان وهذا معنى قول ابى حنيفة
رحمه الله ان القدرة تصلح للضدين على البدل والدليل عليه هو ان القدرة لو لم تكن
صالحة للضدين لكان فيه تكليف ما لا يطاق فان الكافر مأمور بالايمان ولو لم تكن
معه القدرة الصالحة للايمان لزم ذلك وكذا ان كل ما يحصل به شئ ولا يحصل بضده
يكون الحاصل به بالطبع لا بالاختيار كالثلج والنار فالقول بانها لا تصلح للضدين
قول بالاضطرار وقالت الاشعرية وجميع متكلمى اهل الحديث سوى القلانسى
ان القدرة لا تصلح للضدين وان قدرة الايمان لا تصلح للكفر وكذا على القلب والشيخ

الامام ابو منصور الماتريدى ذكر الاختلاف وذكر الحجج لكل فريق ولم يشتغل بالجواب عن حجج احد الفريقين ولم يظهر لى الى اى قوله يميل واكثر كلامه يدل على انه يميل الى انها لا تصلح للضدين كما فى التشديد والاستطاعة منها ما يصير به الفعل طائعا له بسهولة والوسع من الاستطاعة هو ما يسع له فعله بلا مشقة والجهد منها هو ما يتعاطى به الفعل بمشقة والطاقة منها هى بلوغ غاية المشقة ويقولون فلان لا يستطيع ان يرقى هذا الجبل وهذا الجمل يطيق للسفر وهذا الفرس صبور على مماطلة الحضر واستطاعة الاحوال وهى القدرة على الافعال تسمى بالتكليفية واستطاعة الاموال والافعال كلاهما يسمى بالتوفيقية ونفى الاستطاعة قد يراد به نفى القدرة والامكان نحو فلا يستطيعون توصية وما استطاعوا له نقبا وقد يراد به نفى الامتناع نحو هل يستطيع ربك على القراءتين اى هل يفعل وقد يراد به الوقوع بمشقة وكلفة نحو انك لن تستطيع معى صبرا وقد فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الاستطاعة بالزاد والراحلة وما فسر استطاعة السبيل الى البيت باستطاعة الحج فانه لا بد فيها من صحة البدن ايضا انتهى من ابى البقاء (القدرة) هى التمكن من ايجاد شىء وقيل صفة تقتضى التمكن وهى مبدأ الافعال المتضادة على نسبة متساوية فلا يمكن تساوى الطرفين الذى هو شرط تعلق القدرة الا فى الممكن لان الواجب راجح الوجود والممتنع راجح العدم اعنى انه ان شاء ان يفعله يفعله لكن المشيئة ممتنعة اى ليس من شأن القادر ان يشاء والفلاسفة ينكرون القدرة بمعنى صحة الايجاد والترك بدليل انهم فسروا حياة البارى تعالى بمعنى يصح ان يعلم ويقدر لا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان القدرة بهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين والقدرة سواء كانت علة تحصيل الفعل كما هو اختيار صاحب التبصرة او شرط تحصيل الفعل كما هو اختيار عامة المشايخ تتعلق بالمعدوم ليصير موجودا دون الموجود لاستحالة ايجاد الموجود والمحال لا يدخل تحت القدرة فلا يجوزان يوصف الله بالقدرة على الظلم والكذب وعند المعتزلة يقدر ولا يفعل وفيه جمع بين صفتى الظلم والعدل والواجب ما يستحيل عدمه قال بعضهم القدرة هى اظهار الشىء من غير سبب ظاهر وتستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد وكذا قدرنا انها لمن الغابرين فالقدرة بالمعنى الاول لا يوصف بضدها وبالمعنى الثانى يوصف بها وبضدها والقدرة التى يصير الفعل بها متحقق الوجود هى تقارن الفعل عند اهل السنة والاشاعرة خلافا للمعتزلة لانها عرض لا يبقى زمانين فلو كانت سابقة لوجد الفعل حال عدم القدرة وانه محال وفيه نظر لانه على تقدير تسليم عدم بقاء مثل هذه الاعراض لا يلزم من التحقق قبل الفعل كون الفعل بدون القدرة لجواز ان يبقى نوع ذلك العرض بتجدد الامثال والقدرة الممكنة

هى

هى ادنى قوة يتمكن بها المأمور من اداء ما لزمه بدنيا او ماليا وهذا النوع شرط لكل حكم والقدرة الميسرة هى ما يوجب اليسر على المؤدى فهى زائدة على الممكنة بدرجة فى القوة اذ بها يثبت الامكان وفرق بين القدرتين فى الحكم وهو ان الممكنة شرط محض حيث يتوقف اصل التكليف عليها فلا يشترط دوامها لبقاء الواجب واما الميسرة فليست شرطا محضا حتى لم يتوقف التكليف عليها ولانها مغيرة لصفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة اليسر على معنى انه كان جائزا من الله تعالى ان يوجب على عباده بدون هذه القدرة فكان اشتراط القدرة الميسرة لتيسير الامر لعباده لطفا منه وفضلا بخلاف الممكنة اذ لا يجوز التكليف الا بها فلا يكون اشتراطها لليسر بل للتمكن والمنقول عن ابى حنيفة رحمه الله ان القدرة مقارنة للفعل ومع ذلك تصلح للضدين فالفاعل اذا فعل انما فعل بالقدرة التى خلقها الله مقارنة للفعل لا سابقة عليه واما اذا لم يفعل فلا نقول ان الله لم يخلق القدرة الحقيقية بل يمكن انه خلقها ومع ذلك لم يفعل العبد والتوسط بين الجبر والقدر مبنى على ان القدرة تصلح للضدين فان الآلات والادوات المعدة لتعميم القدرة الناقصة صالحة للضدين كاللسان يصلح للصدق والكذب وغير ذلك كاليد تصلح لقتل الكفار ولسفك دماء المسلمين فكذا حقيقة القدرة التى يحصل بها الفعل مثلا السجدة للصنم معصية ولله تعالى طاعة والاختلاف بينهما من حيث الاضافة الى الامر والنهى وقصد الفاعل واما السجدة فلا تفاوت فى ذاتها وكذا حركة اللسان لا تتفاوت بين الصدق والكذب والقدرة انما صارت شرطا او علة للفعل من حيث ذاته لا من حيث النسبة الى الامر والنهى والقصد فصح ان القدرة الواحدة تصلح للضدين الا انها اذا صرفت الى الطاعة سميت توفيقا واذا صرفت الى المعصية سميت خذلانا وذلك لا يوجب اختلافا فى ذاتها والاشعرى لما قال بالقدرة مع الفعل لكن يجب بها الاثر وانها لا تصلح للضدين وقع فى الجبر والمعتزلة لما قالوا بالقدرة السابقة ثم ما بعدها مفوض الى العبد وقعوا فى التفويض فالله سبحانه قدر ان يوجد الاثر وهو الهيئة الحاصلة بالمصدر بالقدرة المقارنة واختيار العبد ولا يرد ان الاختيار لما كان بتقدير الله يلزم الجبر لان تقدير الاختيار اختيارا لا يوجب الجبر لان تقدير الشىء لا يوجب ضده واستحالة دخول مقدور واحد تحت قدرتين اذا كانت لكل واحد منهما قدرة التخليق والاكتساب فاما اذا كانت لاحدهما قدرة الاختراع وللآخر قدرة الاكتساب فجائز واعلم ان محل قدرة العبد هو عزمه المصمم عقيب خلق الداعية والميل والاختيار وبهذا يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر فسقهم اذ ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة العزم عند خلق الاختيار فيكون جبرا ليصح الاحتجاج قال بعض المحققين يلزم على ما ذهب اليه ابو حنيفة من الاستطاعة مع الفعل لا قبله ان تكون القدرة على

الايمان حال حصول الايمان والامر بالايمان حال عدم القدرة ولامعنى لتكليف ما لايطاق الاذلك وممايدل على جوازه هوان الله تعالى كلف ابالهب بالايمان ومن الايمان تصديق الله فى كل ما اخبرعنه ومما اخبرعنه انه لايؤمن فقدصار ابولهب مكلفابان يؤمن بانه لايؤمن وهذاتكليف بالجمع بين النقيضين والجواب ان التكليف لم يكن الابتصديق الرسول وانه ممكن فى نفسه متصوّر وقوعه وعلمه تعالى بعدم تصديق البعض واخباره لرسوله لايخرج الممكن عن الامكان ولان التكليف بجميع ما انزل كان مقدما على الاخبار بعدم ايمان ابى لهب فلما انزل انه لايؤمن ارتفع التكليف بالايمان بجميع ما انزل فلم يلزم الجمع بين النقيضين والحاصل ان علم الله واخباره بوجود شئ اوعدمه لايوجب وجوده ولاعدمه بحيث تنسلب به قدرة الفاعل عليه لان الاخبار عن الشئ حكم عليه بمضمون الخبروالحكم تابع لارادة الحاكم اياه وارادته تابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم والمعلوم هوذلك الفعل الصادر عن فاعله بالاختيار ففعله باختياره اصل وجميع ذلك تابع له والتابع لايوجب المتبوع ايجابا يؤدى الى القسر والالجاء بل يقع التابع على حسب وقوع المتبوع والقادر هو الذى يصح منه ان يفعل تارة وان لا يفعل اخرى واما الذى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فهو المختار ولايلزمه ان يكون قادرا لجواز ان تكون مشيئة الفعل لازمة لذاته وصحة القضية الشرطية لاتقتضى وجود المقدم قال فى الملل والنحل المؤثر اما ان يؤثر مع جواز ان لايؤثر وهو القادر اويؤثر لامع جواز ان لايؤثر وهو الموجب فدل ان كل مؤثر اما قادر واما موجب فعند هذا قالوا القادر هو الذى يصح ان يؤثر تارة وان لايؤثر اخرى بحسب الدواعى المختلفة والقدير هو الفاعل لما يشاء على قدر ما تقتضيه الحكمة لازائدا عليه ولاناقصا عنه ولذلك لايصح ان يوصف به الا الله والقدرة كما يوصف بها البارى بمعنى نفى العجز عنه تعالى يوصف بها العبد ايضا بمعنى انها هيئة بها يتمكن من فعل شئ ما وقد عبرعنها باليد فى قوله تعالى تبارك الذى بيده الملك وذلك بالنظر الى مجرد القدرة ويعبر عنها باليدين بالنظر الى كمالها وقوتها ومتى قيل للعبد قادر فهو على سبيل معنى التقييد والمقتدر يقارب القدير لكن قد يوصف به البشر بمعنى المتكلف المكتسب للقدرة من كليات ابى البقاء

(تعريف العلم وما يتعلق به على اختلاف المذاهب فيه) العلم قيل هو ضرورى مستغن عن التحديد من حيث ان كل احد يعرف وجود نفسه ضرورة وهو اختيار الامام الرازى وقيل هو نظرى ولكن لم يفتقر الى التحديد وقيل نظرى يفتقر الى تحديد وهو اختيار امام الحرمين والغزالى ثم اختلفوا فى تعريفه فعرفه الاشعرى بانه ما يوجب كون من قام به عالما قال البردعى وهذا يتناول الظن والتقليد والجهل المركب والشك والوهم قال المصنف فى شرح المقاصد بانه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به

اى يتضح ويظهر ما يظهر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان اومعدوما فيشمل ادراك الحواس والعقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية وهذا الحد منقول عن امام الهدى ابى منصور الماتريدى وعدل عن الشئ الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم فيرد عليه ان كم من معلوم يحصل بالعكس ولايحتاج الى الذكر فلا يكون جامعا والقاضى ابو يعلى والباقلانى بانه معرفة المعلوم على ما هو به وبعض المعتزلة بانه اعتقاد الشئ على ما هو به ويشمل التقليد المطابق وابن فورك بانه ما يصح ممن قام به اتقان الفعل والامام الرازى بعد تنزله عن كونه ضروريا بانه اعتقاد جازم مطابق لموجبه والحكماء بانه حصول صورة الشئ فى العقل والاولى عند العقل ليشمل العلم بالجزئيات المادية عند من يقول بارتسام صورها فى القوى والآلات دون النفس وهذا بناء على انه من مقولة الاضافة وبعضهم بانه قبول النفس الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل بناء على انه من مقولة الانفعال وبعضهم بانه الصورة الحاصلة من الشئ عند الفعل بناء على انه من مقولة الكيف قيل هذا هو المذهب المنصور لان المتبادر من صورة الشئ الصورة المطابقة اى الموافقة للواقع لان الصورة توصف بالمطابقة كالعلم فلا يشمل الجهليات المركبة والاضافة والانفعال لايوصفان بالمطابقة لامتناع وجودهما فى الخارج وبعض الاصوليين بانه صفة توجب تمييزا بين المعانى لايحتمل النقيض وهذا وان كان شاملا للتصديقات اليقينية والتصورات بناء على انها لانقائض لها لكنه لايشمل ادراك الحواس وغير اليقينيات من التصديقات فلا يكون جامعا وقال ابن الحاجب اوضح الحدود صفة توجب تمييزا لايحتمل النقيض وهذا ايضا كالمتقدم فانه وان شمل ادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعانى لكنه لايشمل غير اليقينيات وبعض الكلاميين بانه الادراكات وهى ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس اللمس والسمع والبصر والشم والذوق وباطنة كالتعقل والتوهم والتخيل فيكون كل من الاحساس والتخيل والتعقل والتوهم علما فالاحساس ادراك الشئ مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية التى تلحق الشئ بسبب المادة فى الوجود الخارجى من الكم والكيف والاين الى غير ذلك مع حضور المادة ونسبة خاصة بينها وبين المدرك والتخيل ادراكه مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية ولكن لايشترط حضور المادة ونسبتها الخاصة والتوهم ادراك المعنى الجزئى المتعلق بالمحسوس والتعقل ادراكه مجردا عن الغواشى الغريبة واللواحق المادية التى لاتلزم ماهيته لزوما ناشئا عن الماهية والادراك تمثل حقيقة الشئ عند المدرك يشاهدها ما به يدرك كذا ذكره الشيخ فى الاشارات وهذا تعريف للادراك بحسب اللفظ ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد المدرك ولم يلزم من اخذ المشتق فى تعريف المشتق منه ههنا التعريف بالاخفى لان تعيين مدلول الادراك يكون بامر

مختص به غير شامل لسائر الصفات النفسانية وهو تمثل الحقيقة على وجه المشاهدة ولم يكن تعيين الادراك بذكر المدرك فلا يلزم التعريف بالاخفى وهو ينقسم الى ادراك بغير آلة بان يكون المدرك بذاته يدرك كما فى علم النفس بالكليات والى ادراك با آلة كما فى علمها بالمحسوسات وللتنبيه على القسمين ذكر قوله يشاهدها ما به يدرك فان كان يدرك بغير آلة فما يدرك به هو الذات المدرك فيشاهدها الذات فان كان يدرك بالة فما يدرك به هو آلة فيشاهدها الالة والمراد بالمشاهدة الحضور فيندفع ما قيل المشاهدة نوع من الادراك فيكون اخص منه فيكون التعريف بالاخفى وكذا ما قيل انه يلزم ان تكون الآلة هى المدركة ايضا فان قيل الحضور عند ما به يدرك غير كاف فى الادراك فان الحاضر عند الحس الذى لا تلتفت اليه النفس لا يكون مدركا اجيب بان الادراك ليس حضور الشئ عند الآلة فقط بل حضوره عند المدرك لحضوره عن الآلة بان كان ما به يدرك الآلة بان يكون حاضرا مرتين احداهما عند المدرك والاخرى عند آلته فالنفس هو المدرك ولكن بواسطة الحضور عند الآلة ان كان ما به يدرك الالة والحضور عند المدرك علم من قوله هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك والحضور عند الآلة علم من قوله يشاهدها ما به يدرك والشئ المدرك اما نفس المدرك كعلمنا بذاتنا او غيره وهو اما غير خارج عنه كعلمنا بوجودنا او خارج عنه وهو اما مادى كالاجسام او غير مادى كالعقول والنفوس المجردة فهذه اقسام اربعة الاولان منها ادراكهما بحصول نفس الحقيقة عند المدرك الاول بدون الحلول والثانى بالحلول والاخيران لا يكون ادراكهما بحصول نفس الحقيقة الخارجية بل بحصول مثال الحقيقة سوآء كان الادراك مستفادا من الامور الخارجية ويسمى هذا العلم الانفعالى وهو المستفاد من الوجود الخارجى كما توجد امرا فى الخارج مثل الارض والسماء ثم تصوره او الخارجية مستفادة من الادراك ويسمى هذا العلم الفعلى وهو ان يكون سببا للوجود الخارجى كما تتصور مثل السرير مثلا ثم توجده فالفعلى ثابت قبل الكثرة والانفعالى بعدها اى العلم الفعلى كلى تتفرع عليه الكثرة وهى افراده الخارجية والانفعالى كلى يتفرع على الكثرة وهى افراده الخارجية التى استفيد هو منها والثالث ادراكه بحصول صورة منتزعة من المادة مجردة عنها والرابع لم يفتقر الى انتزاع من المادة ضرورة كونه غير مادى فقوله تمثل حقيقة الشئ عند المدرك متناول للجميع يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله فالانتصاب بنفسه يتناول الاولين وبمثاله يتناول الاخيرين وقوله عنده اعم من ان يكون بالحلول فيه او فى آلته او بدون الحلول فان الحضور عند المدرك يشملها وبالمعنى الاخير قسمه الشيخ فى الاشارات الى تصور ساذج اى مجرد عن التصديق والى تصور مع التصديق ان كان اذعانا اى ادراكا على وجه القبول والاعتقاد الجازم واحترز به عن التخيل

والشك

والشك والوهم فان كلا منها وان كان ادراكا للنسبة لكنها خالية عن الحكم لانها ليست على وجه الاذعان والاعتقاد بل على سبيل التخيل والتجوز فهى من التصورات للنسبة التامة الخبرية المسماة بالنسبة الحكمية التى تتصور بين الموضوع والمحمول ايجابية كانت كالاعتقاد بان زيدا قائم او سلبية كالاعتقاد بان زيدا ليس بقائم فتصديق وادراك النسبة على الوجه المذكور هو الحكم وهو اسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا وبعبارة اخرى هو ايقاع النسبة الحكمية او انتزاعها ويقال للايقاع ايجاب واثبات وللانتزاع سلب ونفى والنسبة الحكمية هى ثبوت شئ لشئ كثبوت القيام لزيد فى قولنا زيد قائم او ثبوت شئ مع شئ على وجه الاستصحاب كثبوت النهار مع طلوع الشمس فى قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او ثبوت مباينة شئ لشئ على وجه الانفصال كانفصال هذا العدد زوج عن قولنا هذا العدد فرد فى قولنا اما ان يكون هذا العدد فردا او زوجا ولذلك يسمى بالنسبة الثبوتية والايجابية وهى مفهوم تصورى والا اى وان لم يكن اذعانا للنسبة سوآء كان ادراكا لامر واحد كتصور الانسان او امور متعددة بلا نسبة كتصور اطراف القضية او مع نسبة غير تامة نحو تصور غلام زيد والحيوان الناطق او تامة غير قابلة لتعلق الاذعان كالنسبة الانشائية نحو تصور اضرب او قابلة اياه لكن لم يحصل الاذعان بها كما فى التخيل والشك والوهم كما مر فتصور فالتصور ادراك الماهية من غير ان يحكم عليها بنفى او اثبات والتصديق هو ان يحكم عليها باحدهما وقد اختلف العلماء فيه من وجهين الاول فى شرآئطه قال المتقدمون يشترط فى وجود التصديق تصوران تصور الموضوع وتصور المحمول والتصديق هو ادراك النسبة التامة التى بينهما وهى ربط احدهما بالآخر على وجه الاذعان والتسليم وقال المتأخرون يشترط فى وجوده ثلاثة تصورات المذكوران وتصور النسبة التى بينهما والتصديق هو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة قلت وهذه من تدقيقاتهم المستحسنة فان فى صورة الشك قد تصور النسبة بدون الحكم اذ ما لم يتصور النسبة لا يحصل الشك فان المتشكك فى النسبة الحكمية متردد بين وقوعها وبين لا وقوعها فقد حصل له ادراك النسبة قطعا ولم يحصل له الادراك المسمى بالحكم وعند ارتفاع الشك ينضم الى الادراكات الحاصلة ادراك آخر كما يشهد به الوجدان لا انه يزول ادراك ويحصل ادراك آخر بدله والمصنف اختار مذهب القدماء فانه جعل متعلق الاذعان النسبة لا وقوعها او لا وقوعها والاقوال ان كان اذعانا لوقوع النسبة او لا وقوعها والثانى فى ماهيته ذهب الحكماء وجمهور المحققين الى ان التصديق هو الحكم فقط وذهب الامام الرازى الى انه مجموع التصورات الثلاثة والحكم وقال ان لنا تصورا اذا حكم عليه بنفى او اثبات كان المجموع تصديقا وفرق ما بينهما كما بين البسيط والمركب وقد اختار

المصنف مذهب الحكماء حيث جعل التصديق نفس الاذعان والحكم دون المجموع المركب منه ومن التصورات قيل الحق ماذهب اليه الحكماء لان المقصود من تقسيم العلم الى التصور والتصديق بيان ان كلا منهما موصل على حدة وطريق يختص به احصل المقصود الاعظم منه وهو بيان الاحتياج الى جميع اجزآء المنطق وهو القواعد المتعلقة بالقول الشارح الموصلة الى التصور والقواعد المتعلقة بالقضايا الموصلة الى التصديق وتصورا لمحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية تشارك سائر التصورات فى الاستحصال بالقول الشارح فلو قيل التصديق عبارة عن مجموع التصورات الثلاثة والحكم لم يحصل المقصود وهو الامتياز فى الطرق لان هذا المجموع ليس له طريق خاص من شرح التهذيب للغانم البغد ادى واصح الحدود عند المحققين من الحكماء وبعض المتكلمين هو الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل سوآء كانت تلك الصورة العلمية عين ماهية المعلوم كما فى العلم الحضورى الانطباعى اوغيرها كما فى العلم الحصولى وسوآء كانت مرتسمة فى ذات العالم كما فى علم النفس بالكليات اوفى القوى الجسمانية كما فى علم النفس بالماديات وسوآء كانت عين ذات العالم كما فى علم البارى تعالى فانه عين ذاته المقدسة المنكشفة بذاته على ذاته لان مدار العلم على التجرد فهو علم وعالم ومعلوم والتغاير اعتبارى وذلك ان العلم عبارة عن الحقيقة المجردة عن الغواشى الجسمانية واذا كانت هذه الحقيقة مجردة فهو علم واذا كانت هذه الحقيقة المجردة حاضرة لديه غير مستورة عنه فهو عالم واذا كانت هذه الحقيقة المجردة لاتحصل الا به فهو معلوم فالعبارات مختلفة والا فالكل بالنسبة الى ذاته واحد هذا اذا كانت عين ذات العالم واما اذا كانت غير ذات العالم فكما فى علمه تعالى بسلسلة الممكنات فانها حاضرة بذاتها عنده تعالى فعلمه بها عينها فيمتنع ان تكون عينه سبحانه عن الاتحاد مع الممكن هذا هو العلم التفصيلى الحضورى وله تعالى علم آخر بها اجمالى سرمدى غير مقصور على الموجودات وهو عين ذاته عند المتألهين ومذهب اكثر الاشاعرة ان العلم صفة تقتضى الاضافة المخصوصة التى سماها ابو على وابنه ابو هاشم عالمية ومذهب اصحاب المثل الافلاطونية ان العلم صفة المعلومات القائمة بانفسها ومذهب ابن سينا ومن تابعه ان العلم صفة المعلومات القائمة بذات الله تعالى والا لما كان فهو غير ذاته وعبارة عامة متكلمى اهل الحديث ان الله تعالى عالم بعلمه وكذلك فيما ورآء ذلك من الصفات وامتنع اكثر مشايخنا عنه احترازا عما يوهمه من كون العلم آلة فقالوا عالم وله علم وكذا فيما ورآء ذلك وابو منصور الماتريدى يقول انه عالم بذاته وكذا فيما ورآء ذلك من الصفات دفعا لوهم المغايرة وان ذاته ذات يستحيل ان لايكون عالما لانفى الصفات كيف وقد اثبت الصفات فى جميع مصنفاته واتى بالدلائل لاثباتها قال بعض المحققين العلم من

الموجودات الخارجية واما علم الله تعالى فهو قديم وليس بضرورى ولا مكتسب وانما هو من قبيل النسب والاضافات ولا شك انها امور غير قائمة بانفسها مفتقرة الى الغير فتكون ممكنة لذواتها فلا بد لها من مؤثر ولا مؤثر الا ذات الله تعالى فتكون تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والاضافات ثم لا يمتنع فى العقل ان تكون تلك الذات موجبة لها ابتدآء ولا يمتنع ايضا ان تكون تلك الصفات موجبة لصفات اخرى حقيقية او اضافية ثم ان تلك الصفات توجب هذه النسب وعقول البشر قاصرة عن الوصول الى هذه المضايق ثم ان علمه تعالى منزه عن الزمان ونسبته الى جميع الازمنة على التسوية فجميع الازمنة من الازل الى الابد بالقياس اليه تعالى كامتداد واحد متصل بالنسبة الى من هو خارج عنه فلا يخفى على الله مايصح ان يعلم كليا كان اوجزئيا لان نسبة المقتضى لعلمه الى الكل واحد فهما حدثت المخلوقات لم يحدث له علم آخر بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الازلى فالعلم بان سيكون الشئ هو نفس العلم بكونه فى وقت الكون من غير تجدد ولا كثرة وانما المتجدد هو نفس التعلق والمتعلق به وذلك مما لا يوجب تجدد التعلق بعد سبق العلم بوقوعه فى وقت الوقوع وفرض استمراره الى ذلك الوقت فلا يلزم كون صفة العلم فى الازل من غير تعلق حتى يكون عالما بالقوة فيفضى الى نفى علمه تعالى بالحوادث فى الازل وبديهة العقل تقضى بان ابداع هذه المبدعات وابداع هذه الحكم والخواص يمتنع الا من عالم بالممتنعات والممكنات والموجودات قبل وجودها جميعا وفرادى اجمالا وتفصيلا بانها ستكون كذا وقت كذا ليقصد ما يشاؤه فى وقت شاءه فيه وبعد وجودها ايضا ليجعلها مطابقا لما يشاؤه فالعلم الذى بالحادث الفلانى فى الوقت الفلانى كما هو قبل حدوث الحادث كما هو حال حدوثه وبعد حدوثه غير متغير وانما جاء المضى والاستقبال من ضرورة كون الحادث زمانيا وكل زمان محفوف بزمانين سابق ولاحق فاذا نسبت العلم الازلى الى الزمان السابق قلت قد علم الله واذا نسبته الى الزمان اللاحق قلت سيعلم الله واذا نسبته الى الزمان الحالى قلت يعلم الله فجميع هذه التغيرات انبعثت من اعتباراتك وعلم الله واحد لانه ملازم لوجوده الاول وفعله ملازم لعلمه اما بالنسبة اليه فعلى على سبيل الاتحاد واما بالنسبة الى الموجودات فعلى سبيل الاعتبار فلا يستدل بتغيرها على تغيره وبعدمها على عدمه ولا مانع من ان يكون العلم فى نفسه واحدا ومتعلقاته مختلفة ومتغايرة وهو متعلق بكل واحد منها على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها وكذا على نحو ما يقوله الخصم فى العقل الفعال لنفوسنا فانه متحد وان كانت متعلقاته متكثرة ومتغايرة ثم ان علمه تعالى فى الازل بالمعلوم المعين الحادث تابع لماهيته بمعنى ان خصوصية العلم وامتيازه عن سائر العلوم انما هو باعتبار انه علم بهذه الماهية واما وجود الماهية وفعليتها فيما لا يزال فتابعة لعلمه الازلى بها التابع لماهيته

يعنى ان الله تعالى لما علمها فى الازل على هذه الخصوصية لكونها فى نفسها على هذه
الخصوصية لزم ان تتحقق وتوجد فيما لايزال على هذه الخصوصية فلا جبر ولا بطلان
لقاعدة التكليف واما مشيئة الله تعالى فانها متبوعة ووقوع الكائنات تابع لها
فمن قال ان علمه تعالى يجب ان يكون فعليا اى غير مستفاد من خارج كما هو عند
المتكلمين لا يقول ان العلم تابع للوقوع ومن قال بالتبعية قال بانقسام علمه تعالى الى
الفعل والانفعال والمقدم على الارادة هو الفعل وعلى الوقوع هو الانفعال ولا يعنى
بالتبعية للمعلوم المتأخر عن الشئ زمانا اوذاتا بل المراد كونه فرعا فى المطابقة والقول
بان علمه تعالى حضورى بمعنى وجود المعلوم فى الخارج يشكل بالممتنعات مع ان علمه
شامل بالممتنعات والمعدومات الممكنة الان يقال لها وجود فى المبادى العالية
وقد اشتهر عن الفلاسفة القول بان الله تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئى
بل انما يعلمها بوجه كلى منحصر فى الخارج وحاصل مذهبهم ان الله يعلم الاشياء كلها
بنحو التعلق لا بطريق التخيل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء
لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من وقوع الشركة ولا يلزم
من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى بل ما ندركه على وجه الاحساس
والتخيل هو يدركه على وجه التعقل فالاختلاف فى نحو الادراك لا فى المدرك فان
التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم
وبهذا لا يستحقون الاكفار وتعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل
بوجه جزئى يتغير واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فتعقل على وجه كلى لا يتغير
الى هنا من تعريفات ابى البقاء الكفوى فى مادة العلم (الحديث الثامن عشر) ثبت
فى الصحيح عن ام حبيبة رضى الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعها وهى
تدعو وتقول اللهم امتعنى بزوجى رسول الله وباخى معاوية وبابى ابى سفيان فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم سألت الله فى ارزاق مقسومة وآجال مضروبة
لا يعجل شئ منها قبل محله ولا يؤخر شئ منها بعد محله فلو سألت الله ان يجيرك من
عذاب فى القبر وعذاب فى النار (كشف سره وايضاح معناه) هذا الحديث مشكل
فانه قد ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال كل شئ بقضاء وقدر حتى العجز والكيس
ولم يختلف من علماء الاسلام احد فى ان حكم القضاء والقدر شامل كل شئ ومنسحب
على جميع الموجودات ولوازمها من الصفات والافعال والاحوال وغير ذلك فما الفرق
اذا بين ما نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن الدعاء فيه وبين ما حرض عليه من طلب
الاجارة من عذاب النار وعذاب القبر فاعلم ان المقدرات على ضربين ضرب يختص
بالكليات وضرب يختص بالجزئيات التفصيلية فالكليات المختصة بالانسان قد اخبر
النبى صلى الله عليه وسلم انها محصورة فى اربعة اشياء وهى العمر والرزق والاجل

والشقاوة والسعادة فقال فى الحديث المتضمن خلقة الجنين انه يأتيه الملك فى الشهر
الرابع فينفخ فيه الروح ويقول يارب اذكر ام انثى اشقى ام سعيد ما رزقه ما اجله
فالحق يملى والملك يكتب وقال ايضا فرغ من الخلق والرزق والاجل وشقى
او سعيد وقال سبحانه فى الجزئيات سنفرغ لكم ايه الثقلان فافهم واما اللوازم
الجزئية التفصيلية فانها لما لم تكد تنحصر لم يمكن تعيين ذكرها وايضا ظهور
بعضها وحصوله للانسان قد يتوقف على اسباب وشروط ربما كان الدعاء والكسب
والسعى والتعمل من جملتها بمعنى انه لم يقدر حصوله بدون ذلك الشرط او الشروط
بخلاف تلك الاربعة الاولى فانه ليس للانسان وغيره من المتعملين فى ذلك قصد
ولا تعمل ولا سعى بل ذلك نتيجة قضاء الله وقدره وبموجب علمه السابق الثابت الحكم
ازلا وابدا بمقتضى تعلقه بالمعلوم فهذا هو الفرق بين ما نهى عنه صلى الله عليه وسلم
من الدعاء فيه وبين ما حرض عليه فتدبر هذه النكتة فقد ادرجت لك فيها علوما
واسرارا جمة ان تنبهت لها عرفت جملة من اسرار الاوامر والنواهى والنصائح
والترغيبات والترهيبات والتحريضات وغير ذلك والله يقول الحق ويهدى من يشاء
الى صراط مستقيم من شرح حديث الاربعين لصدر الدين القونوى قدس سره
(المفهوم) هو الصورة الذهنية سواء وضع بازائها الالفاظ اولا كما ان المعنى هى الصورة
الذهنية من حيث وضع بازائها الالفاظ وقيل هو ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق
والمفهوم الكلى هو امر واحد بنفسه متكثر بحسب ما صدق عليه فقد اجتمع فيه
الوحدة والكثرة من جهتين ويسمى واحدا نوعيا ان كان نوعا لجزئياته كالانسان
وجنسيا وفصليا على قياس النوعى وافراده كثيرة من حيث ذواتها واحدة من حيث
جزئيات المفهوم الواحد فى نفسه ويسمى واحدا بالنوع او بالجنس او بالفصل
والمفهوم عند بعض اصحاب الشافعى قسمان مفهوم مخالفة ويسمى دليل الخطاب
ومفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق فى الحكم ويسمى
فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذى سميناه دلالة النص كالجزاء بما فوق
المثقال فى قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وهو تنبيه بالادنى على انه
فى غيره اولى ودلالة الى وحتى وامثالهما على مخالفة حكم مدخولهما لما قبلهما
فبطريق الاشارة لا بطريق المفهوم والمفهوم انما يعتبر حيث لا يظهر للتخصيص وجه
سوى اختصاص الحكم وقد ظهر فى آية الحر بالحر وجه للتخصيص سوى الحكم
فانها نزلت بعدما تحاكم بنو النضير وبنو قريظة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فيما كان بينهم قبل ان جاء الاسلام من ان يقتل الحر من بنى قريظة بالعبد من بنى
النضير والرجل منهم بالمرأة منهم وحران منهم بحر منهم فنزلت فامرهم النبى صلى الله
عليه وسلم بان يتساووا فلا دلالة فيها على ان يقتل الحر بالعبد والذكر بالانثى

كما لادلالة على عكسه بل هى منسوخة بقوله تعالى أن النفس بالنفس وبقوله عليه السلام المسلمون تتكافى دماؤهم ولاعبرة للتفاضل فى النفوس والالما قتل جمع بفرد لكنه يقتل بالاجماع ولامفهوم للخارج مخرج الغالب كما قال ابن الحاجب فى قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا انه خرج مخرج الغالب فان الاكراه غالبا انما يكون عند ارادة التحصن قال ابن الكمال المفهوم معتبر فى الروايات والقيود والخلاف انما هو فى النصوص وقد انكر ابو حنيفة المفاهيم المخالفة لمنطوقاتها كلها فلم يحتج بشئ منها فى كلام الشارع فقط نقله ابن الهمام فى تحريره ومما ينبغى ان يعلم فى هذا المقام ان المراد بكون المفهوم معتبرا فيما عدا كلام الله وكلام رسوله سواء كان فى الروايات اوغيرها ولوكان من ادلة الشرع كاقوال الصحابة والظاهر ان الحنفية النافين للمفهوم فى الكتاب والسنة انما مالوا الى الاعتبار فى الروايات لوجه وجيه وفى بعض المعتبرات لعل قول العلماء ان التخصيص بالذكر فى الروايات يوجب نفى الحكم عما عدا المذكور من هذا القبيل حيث يعلم انه لولم يكن للنفى لما كان للتخصيص فائدة اذا الكلام فيما لم يدرك فائدة اخرى بخلاف كلام النبى فانه اوتى جوامع الكلم فلعله قصد فائدة لم يدركها الاترى ان الخلف استفاد منه احكاما وفوائد لم يبلغ اليها السلف بخلاف امر الرواية فانه لايقع التفاوت فيه وذكر بعضهم ان مفهوم المخالفة كمفهوم الموافقة معتبر فى الروايات بلا خلاف وفى الزاهدى انه غير معتبر وقال ابن الكمال العمل بمفهوم المخالفة معتبر فى عبارات الكتب باتفاق منا ومن الشافعية كما تقرر فى موضعه والحق ان دلالة ذكر الشئ على نفى ماعداه فى العقوبات ليس بامر مطرد بل له مقام يقتضيه بشكل بيانه وضبطه لكنه يعرفه اصحاب الاذهان السليمة ثم المفهوم عند القائلين بحجيته ساقط فى معارضة المنطوق لانه منسوخ نص عليه كثير من الثقات ومنهم العلامة التفتازانى حيث قال فى التلويح لانزاع لهم فى ان المفهوم ظنى يعارضه القياس

من كليات ابى البقاء الكفوى رحمه الله تعالى ورضى عنه (اشارة النص) ماعرف بنفس الكلام لكن بنوع تأمل وضرب تفكر غير انه لايكون مرادا بالانزال نظيره فى الحسيات ان من نظر الى شئ يقابله فرأه ورأى غيره مع اطراف عينه فمايقابله فهو مقصود بالنظر وماوقع عليه اطراف بصره فهو مرئى لكن بطريق الاشارة تبعا للمقصود والاستدلال باشارة النص اثبات الحكم بالنظم غير المسوق له كما ان الاستدلال بدلالة النص اثبات الحكم بالنظم المسوق له وبعبارة النص اثبات الحكم بالمفهوم اللغوى غير النظم وباقتضاء النص اثبات الحكم بالمفهوم الشرعى غير النظم ودلالة النظم واشارته بالنسبة الى عبارة النص من قبيل سوق الكلام لغرض على وجه يتضمن جوابا عن شئ اوفائدة اخرى وقال بعضهم المعنى الذى اريد باللفظ

ان

ان كان نفس الموضوع له اوجزءه اولازمه غير المتقدم عليه سمى عبارة ان سيق له واشارة ان لم يسق له وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شئ من ذلك فان فهم منه معنى يعلم اللغوى ان الحكم فى المنطوق لاجله فدلالة والافلا دلالة لغة والاشارة تقوم مقام العبارة اذا كانت معهودة وذلك فى الاخرس دون معتقل اللسان حتى لوامتد ذلك وصارت له اشارة معهودة كان بمنزلة الاخرس انتهى

من كليات ابى البقاء الكفوى رحمه الله (نشر الطوالع) بسم الله الرحمن الرحيم اياك نعبد واياك نستعين خير الكلام حمد من خلق الانام ثم الصلاة على نبيه وآله العظام وبعد فاعلم ان العلم المسمى بالكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها والمراد بالعقائد مايقصد به نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان احدهما مايقصد به نفس اعتقاده كقولنا الله عالم قادر سميع وتسمى هذه الاحكام اعتقادية واصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها والآخر مايقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وتسمى هذه الاحكام عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وموضوعه على ماقيل ذات الله تعالى لانه يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اعنى عن صفاته وعن افعاله فى الدنيا كاحداث العالم وفى الآخرة كالحشر وعن احكام افعاله فيهما كوجوب نصب الامام عليه تعالى وعدم وجوبه ووجوب الثواب والعقاب عليه تعالى وعدم وجوبهما وغايته الترقى من التقليد الى الايقان وارشاد المسترشدين والزام المعاندين اقول فالتعريف المذكور للكلام تعريف بالغاية وعرفه المحقق الشريف فى تعريفاته بموضوعه حيث قال الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته واحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الاسلام قوله على قانون الاسلام احتراز عن الهيات الفلاسفة فانها على قانون عقولهم وافق الاسلام اوخالفه كما فى شرح المواقف ولعل البحث عن صفاته تعالى واحوال الممكنات من قبيل البحث عن احوال اعراض موضوع العلم لان موضوعات مسائل العلم قد تكون موضوع العلم وقد تكون اعراض موضوعه هذا اذا كان البحث عن الممكنات من حيث استنادها اليه تعالى لاندراجه فى البحث عن الاعراض واما على ماقيل من انه يبحث فى الكلام عن احوال الممكنات لامن حيث الاستناد كقولهم الاعراض لاتنتقل ففى التعريف اشكال ويمكن تخصيص الاحوال بالحيثية المذكورة ويكون البحث عن احوالها الامن تلك الحيثية استطراديا كما فى شرح المقاصد ثم اعلم انه لما كان المقصود الاعظم من تأليف الطوالع اثبات الصانع وصفاته والنبوة ومايتعلق بها بالبراهين العقلية من مقدمات مأخوذة من الممكنات بالنظر فيها رتب المصنف الكتاب على مقدمة وثلاثة كتب المقدمة فى مباحث تتعلق بالنظر الكتاب الاول فى الممكنات الكتاب الثانى فى الالهيات

الكتاب الثالث فى النبوة وما يتعلق بها فرتبت هذا الكتاب على وفق ترتيب الطوالع
فالمقدمة فى مباحث تتعلق بالنظر وفيها اربعة فصول (الفصل الاول) فى مبادى
النظر وهى مباحث التصور والتصديق اعلم ان العلم ان كان حكما اى ادرا كالان
النسبة واقعة اوليست بواقعة فهو تصديق والافهو تصور ثم ان كل واحد منهما
ينقسم الى بديهى وهو ما لا يتوقف حصوله على نظر وفكر كتصور الوجود والعدم
والحكم بان النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والى كسبى وهو ما يحتاج الى
النظر والفكر كتصور الملك والجن والحكم بان العالم حادث فيكتسب الكسبيات
من البديهيات بطريق النظر والنظر ترتيب امور معلومة على وجه يؤدى الى استعلام
ما ليس بمعلوم وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور مجهول تسمى معروفا
وقولا شارحا وان كانت موصلة الى تصديق مجهول تسمى دليلا وحجة اقول يشعر
قول المصنف وتلك الامور المرتبة الى آخره ان التصور لا يكتسب من التصديق
وكذا العكس تدبر (الفصل الثانى) فى الاقوال الشارحة وفيه ثلاثة مباحث
البحث الاول فى شرائط المعرف معرف الشئ ما يستلزم تصوره تصور ذلك الشئ
فيكون العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف فلا يعرف الشئ بالمساوى له
فى الجلاء والخفاء وفسره شارح الشمسية بقوله ان يكون العلم باحدهما مع العلم بالآخر
والجهل باحدهما مع الجهل بالآخر كتعريف الحركة بما ليس بسكون فانهما
اى الحركة والسكون فى مرتبة واحدة فمن عرف الحركة عرف السكون وبالعكس
وايضا لا يعرف الشئ بما هو اخفى منه لانتفاء سبق العلم بالمعرف سواء توقف الاخفى
على المعرف فيكون الفساد فيه من جهتين الخفاء والدور اولم يتوقف واذا توقف
عليه فاما بمرتبة واحدة ويسمى دورا صريحا ودورا ظاهرا كتعريف الشمس بانه
كوكب نهارى ثم تعريف النهار بانه زمان طلوع الشمس ولا يخفى ان معرفة
الكوكب النهارى اخفى من معرفة الشمس واما بمراتب ويسمى دورا مضمرا ودورا
خفيا كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه ينقسم بمتساويين ثم تعريف
المتساويين بالشيئين اللذين لا يفضل احدهما على الآخر ثم تعريف الشيئين بالاثنين
ولا يخفى ان معرفة الزوج الاول اخفى من معرفة الاثنين واما التعريف بالاخفى الذى
لم يتوقف على المعرف فكما يقال النار ركن شبيه بالنفس اى فى اللطافة والنفس اخفى
من النار لكن لم يتوقف معرفتها على معرفة النار وايضا لا يعرف الشئ بنفسه اى
بمرادفه لانتفاء سبق العلم بالمعرف سواء لم يؤخذ مع المرادف شئ آخر كقولهم
الحركة نقلة او اخذ كقولهم الانسان حيوان بشر فان البشر عين الانسان وقد اخذ
معه الحيوان ويجب ان يقدم الاعم فى التعريفات لشهرته وظهوره وان يجتنب
عن استعمال الفاظ غريبة وحشية غير ظاهرة الدلالة بالقياس الى السامع

وعن استعمال الفاظ مجازية الامع قرينة دالة على تعيين المراد واما القرينة المانعة عن
ارادة الحقيقة فواجبة فى المجاز فى اى موضع كان كذا فى شرح الشمسية للتفتازانى
وينبغى ان يجتنب عن التكرار سواء كان المتكرر نفس الحد مثل ان يقال العدد كثرة
مجتمعة من ابعادها والمجتمعة من ابعادها نفس الكثرة او كان المتكرر بعض اجزاء
الحد مثل ان يقال الانسان حيوان جسمانى ناطق فان الحيوان يؤخذ فى حده الجسم
حين يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فقد تكرر الجسم الذى هو
بعض اجزاء الحيوان اللهم الا اذا دعت الى التكرار ضرورة او حاجة اما التكرار
بحسب الضرورة فهو التكرار الذى لو لم يقع لم يكن التعريف صحيحا مثل التكرار الذى
يقع فى تعريف كل من المتضايفين وهما اللذان يكونان معا فى التعقل والوجود مثل
الابوة والبنوة فيقال فى تعريف الاب حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من
نوعه من حيث يتولد الخ فلو لم يكرر بعض الاجزاء بالحيثية لصدق التعريف على
بعض الابن لان الابن قد يكون كذلك واما اذا كرر لم يصدق على الابن فان بعض الابن
وان كان كذلك لكن لا يكون ابنا من هذه الحيثية بل من حيث تولده من نطفة
شخص آخر من نوعه وقس عليه تعريف الابن واما التكرار بحسب الحاجة فهو
التكرار الذى لو لم يقع يكون التعريف صحيحا لكن لا يكون كاملا كما فى قولهم
فى تعريف الانف الافطس هو انف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا فى الانف
فصار الانف والتقعير مكررا فانه يجوز ان يقال فى تعريفه هو شئ ذو تقعير مختص
بالانف لكن كرر الانف فقيل هو انف ولم يقل هو شئ ليكون الجواب مطابقا
للسؤال لان السؤال عن الانف الافطس لا عن الشئ الافطس هذا حاصل ما ذكره
الاصفهانى اقول لم يظهر منه وجه تكرار التقعير ولعل وجهه انه لو لم يذكر التقعير
بعد لا يكون لربما توهم رجوع ضمير لا يكون الى الانف (البحث الثانى) من اقسام
المعرف معرف الشئ يجب ان يساويه فى العموم والخصوص اى فى الصدق على
معنى انه يجب ان يصدق المعرف بالفتح على كل ما يصدق عليه المعرف بالكسر وهو
الاطراد والمنع او بالعكس اى يجب ان يصدق المعرف بالكسر على كل ما يصدق
عليه المعرف بالفتح وهو الجمع والانعكاس وانما شرط المساواة المذكورة ليشمل
المعرف جميع افراد المعرف ويميزه عن غيره اذا عرفت ذلك فنقول اقسام المعرف
اربعة حد تام وهو المركب من الجنس والفصل القريبين كالحيوان الناطق فى تعريف
الانسان وحد ناقص وهو التعريف بالفصل القريب وحده او به وبالجنس البعيد
كالناطق او الجسم الناطق فى تعريف الانسان ورسم تام وهو المركب من الجنس
القريب والخاصة كالحيوان الضاحك فى تعريف الانسان ورسم ناقص وهو التعريف
بالخاصة وحدها او بها وبالجنس البعيد كالضاحك او الجسم الضاحك فى تعريف

الانسان وكذا المركب من العرض العام والخاصة والمركب من العرض العام والفصل القريب والمركب من الخاصة والفصل كالماشى الضاحك او الماشى الناطق او الضاحك الناطق فى تعريف الانسان فانها رسوم ناقصة ايضا (البحث الثالث) فى بيان ما يجوز ان يعرف بشئ آخر وبيان ما يجوز ان يعرف به شئ آخر الحقائق اما ان تكون بسيطة اى لا يكون لها جزء بان لا تلتئم من شيئين او اكثر او مركبة اى يكون لها جزء وكل واحد من البسيط والمركب اما ان يتركب عنه غيره اولا فهذه اربعة اقسام فالبسيط الذى لا يتركب عنه غيره من الحقائق لا يحد حدا تاما ولا حدا ناقصا لبساطته لان كلا منهما لا يكون الا لما له جزء وايضا لا يحد به غيره لعدم كونه جزأ لغيره كالواجب تعالى والحد لا يكون الا لما له جزء والبسيط الذى يتركب عنه غيره لا يحد لبساطته لكن يحد به كالجوهر الذى هو جنس للجواهر من الاجسام والمركب الذى لا يتركب عنه غيره لا يحد به لعدم كونه جزأ من ماهية الغير لكن يحد لتركبه كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب عنه ماهية اخرى ضرورة كونه نوعا سافلا والمركب الذى يتركب عنه غيره يحد لتركبه ويحد به الغير الذى كان ذلك المركب جزأ منه كالحيوان فانه مركب من الجسم النامى ويتركب عنه غيره كالانسان فالحد للمركب سوآء كان حدا تاما او حدا ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة تركبه من الجنس والخاصة فماهية المرسوم لها جنس وكل ما له جنس فله فصل فتكون ماهية المرسوم مركبا من الجنس والفصل واما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب اما كونه للمركب فظاهر واما كونه للبسيط فلجواز خلوه عن الجنس والفصل (الفصل الثالث فى الحجج) وفيه ثلاثة مباحث المبحث الاول فى انواع الحجج وهى جمع حجة وهو الموصل القريب الى التصديق ولفظ القريب احتراز عن الموصل البعيد وهو اجزآء الحجة والحجة والدليل مترادفان وعرف الدليل بانه ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول واريد بالعلم الملزوم والعلم اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد واليقين ولعل المراد من الاعتقاد ما يعم الجهل المركب والتقليد فقط بقرينة تقابل الظن واليقين والا فالاعتقاد يعم الجميع والدليل على ثلاثة انواع قياس واستقرآء وتمثيل لان الدليل اما استدلال بحال الكلى على حال جزئيه اى جزئى ذلك الكلى سوآء كان جزئيا حقيقيا او اضافيا كما يستدل بنطق الانسان على نطق جزئيه الذى هو زيد فى قولنا زيد انسان وكل انسان ناطق ينتج زيد ناطق واما استدلال بحال احد المتساويين على حال الآخر يعنى الكليين المتساويين لان الجزئيين الحقيقيين لا يكون بينهما الا التباين كما يستدل بضحك المتعجب بالقوة على ضحك مساويه الذى هو الانسان فى قولنا كل انسان متعجب بالقوة وكل متعجب بالقوة ضاحك بالقوة ينتج كل انسان ضاحك بالقوة ويسمى هذان القسمان قياسا قال السيد الشريف فى حاشية

الاصفهانى اندراج جميع اقسام الاستثنائى والاقترانى المتصل والمنفصل فيما ذكر غير ظاهر يعنى ان التقسيم غير حاصر واجاب عنه بعض الفضلاء بان مرجع الاستثنائى المتصل عند وضع المقدم ان التالى امر تحقق ملزومه وكل امر تحقق ملزومه فهو متحقق فيقال فى رفع التالى ان المقدم امر انتفى لازمه وكل امر انتفى لازمه فهو منتف ومرجع الاستثنائى المنفصل الحقيقى عند وضع المقدم ان التالى امر تحقق معانده فى الصدق والكذب وكل امر تحقق معانده فى الصدق والكذب فهو منتف وقس عليه البواقى وان كان الدليل استدلالا بحال جزئى على حال كليه يسمى استقرآء وهو اثبات الحكم لكلى لثبوته فى جزئياته اما كلها او بعضها اما الاول فيفيد اليقين كقولك العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد ينتج ان كل عدد يعده الواحد اى يفنيه بالقائه منه مرارا ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما او استقرآء تاما واما الثانى فلا يفيد الا الظن لجواز ان يكون حكم ما لم يستقر على خلاف حكم ما استقرى كما يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والفرس وغيرهما مما يشاهد من الحيوانات كذلك مع ان التمساح بخلافه كذا فى شرح المواقف ولعل قوله لان الانسان والفرس الخ كبرى لصغرى مطوية وهى ان بعض الحيوان انسان وفرس وغيرهما مما نشاهده ينتج ان بعض الحيوان يحرك فكه الاسفل ثم نستدل على المدعى بانه اذا كان بعض الحيوان يحرك فكه الاسفل فكل حيوان يحرك فكه الاسفل لكن المقدم حق ينتج هذا القياس الاستثنائى بوضع المقدم ان التالى حق وهو المدعى لكن ملازمته ظنية مبنية على قياس الغائب على الشاهد فلذلك لم يفد اليقين بالنتيجة التى هى قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل بل افاد الظن وان كان الدليل استدلالا بحكم جزئى على حكم جزئى آخر لاشتراكهما فى وصف يسمى تمثيلا فى عرف المتكلمين وقياسا فى عرف الفقهاء والمراد من الجزئيين ان يكونا تحت كلى واحد سوآء كانا جزئيين حقيقيين او اضافيين وان لم يكونا تحت كلى واحد فلا يتعدى حكم احدهما الى الآخر مثاله ان يستدل بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لاشتراكهما فى الاسكار بان يقال النبيذ حرام لانه كالخمر فى الاسكار والخمر حرام اى للاسكار وهو لا يفيد اليقين ايضا كما بين فى المطولات والجزئى الذى تعدى منه الحكم كالخمر فى مثالنا يسمى اصلا والجزئى الذى تعدى اليه الحكم كالنبيذ يسمى فرعا والوصف المشترك بينهما كالاسكار يسمى جامعا وهو الكلى الشامل لذينك الجزئيين لان المسكر كلى شامل للخمر والنبيذ وسبب تعدية الحكم هو الجامع وهو انما يفيد التعدية اى انما يفيد الحكم فى الفرع اذا ثبت كونه مؤثرا فى الحكم فى الاصل وتأثيره يعرف تارة بالدوران واخرى بالسبر والتقسيم قال شارح الشمسية الدوران هو اقتران الشئ بغيره وجودا وعدما كما يقال عند قولنا العالم حادث لانه كالبيت فى التأليف والبيت حادث

للتأليف والحدوث دائر مع التأليف وجودا وعدما اما وجودا ففى البيت واما عدما ففى الواجب تعالى لانه ليس فيه تعالى تأليف فليس فيه حدوث والدوران علامة كون المدار علة للدائر فيكون التأليف علة للحدوث واما السبر والتقسيم فهو ايراد اوصاف الاصل وابطال بعضها ليتعين الباقى للعلية كما يقال علة الحدوث فى البيت اما التأليف او الامكان والثانى باطل بالتخلف لان صفاته تعالى ممكنة وليست بحادثة فتعين الاول وتمام البحث فى علم اصول الفقه (المبحث الثانى فى القياس واصنافه) اعلم ان القياس قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنها قول آخر وهو اما استثنائى او اقترانى فالاستثنائى ان كانت شرطية متصلة فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالى واستثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم وان كانت منفصلة حقيقية ينتج استثناء عين كل جزء نقيض الآخر وينتج استثناء نقيض كل جزء عين الآخر وان كانت مانعة الجمع فاستثناء عين كل جزء ينتج نقيض الآخر لاغير وان كانت مانعة الخلو فاستثناء نقيض كل جزء ينتج عين الاخر وتمام البحث فى المنطق (واما القياس الاقترانى) فهو على اربعة اشكال لان الحد الاوسط ان كان محمولا فى الصغرى وموضوعا فى الكبرى فهو الشكل الاول وان كان محمولا فيهما فهو الشكل الثانى وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث وان كان على عكس الشكل الاول اى موضوعا فى الصغرى ومحمولا فى الكبرى فهو الشكل الرابع ولكل واحد من تلك ستة عشر ضربا بحسب اقتران الصغرى بالكبرى فى الايجاب والسلب والكلية والجزئية لكن لاينتج كلها لفقد شرط الانتاج فى بعضها اما الشكل الاول فشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين اربعة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية والثانى من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة كلية والثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج موجبة جزئية والرابع من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية واما الشكل الثانى فشرط انتاجه اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب وكلية الكبرى وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين اربعة ايضا الاول من كليتين والكبرى سالبة كلية والثانى من كليتين والصغرى سالبة كلية ينتجان سالبة كلية والثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية والرابع من صغرى سالبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتجان سالبة جزئية واما الشكل الثالث فشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية احدى المقدمتين وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين ستة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية والثانى من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية والثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج موجبة جزئية والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية

والخامس من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى تنتج موجبة جزئية والسادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى تنتج سالبة جزئية والحاصل ان الشكل الثالث لاينتج الكلية واما الشكل الرابع فشرط انتاجه ان لايجتمع فيه خستان وهما السلب والجزئية لا فى مقدمة ولا فى مقدمتين والجتمع فى مقدمتين اعم من ان يكون من جنس واحد او من جنسين وانما خصصنا التعميم بالاجتماع فى المقدمتين لان المجتمعين فى مقدمة واحدة لايكونان الا من جنسين والاشتراط المذكور انما هو اذا لم تكن الصغرى موجبة جزئية لانها اذا كانت موجبة جزئية يجب اجتماع الخستين بان تكون الكبرى سالبة كلية وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين خمسة الاول من موجبتين كليتين والثانى من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ينتجان موجبة جزئية والثالث من سالبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية والرابع من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى والخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتجان سالبة جزئية والكلام المستقصى هنا فى الكتب المنطقية (المبحث الثالث فى مواد الحجج) وهى القضايا التى تتألف منها الحجة والحجة اما عقلية بان تكون مأخوذة من العقل من غير افتقار الى السماع يعنى تكون كلتا مقدمتيها عقلية او نقلية بان يكون للسماع مدخل فيها اعم من ان تكون كلتا مقدمتيها نقلية او احداهما والاول كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب والثانى كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امرى وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم هذا مثال النقلى المحض واما مثال ما يكون احدى مقدمتيه عقلية والاخرى نقلية فهو قولنا الوضوء عمل وكل عمل بالنية لقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى عقلية والثانية نقلية والامام ثلث القسمة فقال الحجة اما عقلية محضة او نقلية محضة او مركبة منهما ثم اعلم ان الحجة العقلية اما ان تكون مقدماتها قطعية سواء كانت ضرورية او مكتسبة منها وتسمى برهانا عند الفلاسفة ودليلا عند المتكلمين يعنى تسمى دليلا بالمعنى الاخص لان للدليل معنى آخر اعم من البرهان والامارة واما ان تكون مقدماتها ظنية او مشهورة وتسمى خطابة عند الفلاسفة وامارة عند المتكلمين واما ان تكون مقدماتها كاذبة شبيهة بالقطعية او بالمشهورة وتسمى مغالطة هذه مغالطة من جهة المادة واما المغالطة من جهة الصورة فبان لايكون القياس على هيئة منتجة لاختلال شرائط الاشكال والمبادى الضرورية اليقينية هى قضايا يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها وتسمى اوليات وبديهيات سواء كان تصور طرفيها بالكسب او بالبداهة او تصور احدهما بالكسب والآخر بالبداهة كقولنا الكل

اعظم من الجزء اوقضايا يجزم بها العقل لا بمجرد تصور طرفيها بل بوسط يتصوره الذهن عند تصور طرفيها مثل الاربعة زوج والوسط هو الانقسام بمتساويين وتسمى قضايا قياساتها معا وقضايا يجزم بها الحس وفسره الاصفهانى بقوله اى قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة اوالحس الباطن مثل علمنا بان لنا فرحا وغضبا وجوعا وعطشا وتسمى هذه القضايا مشاهدات وحسيات اوقضايا يجزم بها العقل والحس معا والحس اماحس السمع اوغيره والاول المتواترات والثانى ان احتاج الى كثرة المشاهدات فهى المجربات والافهى الحدسيات فان قلت نسبة الجزم الى الحس فى المشاهدات من قبيل نسبة العقل الى الواسطة والجازم هو العقل وكذا الحس واسطة بجزم العقل فى المتواترات والمجربات والحدسيات فلم نسب المصنف الجزم فى الاول الى الحس فقط وفى الاخريات الى العقل والحس معا قلت قال المحقق الشريف فى حاشية الاصفهانى جعل الحاكم فى المشاهدات هو الحس وفى المتواترات والتجربيات والحدسيات العقل والحس معا وان كان الحاكم فيهما هو العقل بمعاونة الحس لان الاحساس هنالك كان فى حكم العقل بخلافه ههنا للاحتياج الى قياس خفى فى كل واحدة من المتواترات والتجربيات والحدسيات فدخلية الحس هنالك اكثر انتهى وستعلم القياسات الخفية لهذه الثلاث ثم ان المتواترات هى مايحكم بها العقل بسبب ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب ولواخبروا عما ليس من قبيل المحسوس كوجود العقول المجردة اوعما هو من قبيله لكن يستحيل وقوعه كاجتماع السواد والبياض فى محل اوعن المحسوس الممكن لكن لم يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب فلا يفيد اخبارهم الجزم بمضمون الخبر ولا يعد الخبر متواترا ولابد فى المتواترات من قياس خفى وقرره بعض الافاضل بان هذا خبر جماعة لا يمكن تواطؤهم على الكذب وكل خبر كذلك فهو صادق واما المجربات فهى مايحكم بها العقل بسبب ان يشاهد ترتب شئ على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق بملاحظة قياس خفى وهو انه لو كان الترتب المذكور اتفاقيا لما كان دائما او اكثريا لكنه دائم او اكثرى كترتب الاسهال على شرب السقمونيا وقد تكفى المشاهدة مرة اومرتين لانضمام قرائن اليها كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس اقول فانه لما شوهد ان القمر يستنير عند مقابلة الشمس ووجدت قرينة على ان ذلك النور مستفاد من الشمس وهو اختلاف تشكلاته النورية بسبب اختلافه من الشمس قربا وبعدا حكم العقل بان نور القمر مستفاد من الشمس وتسمى حدسيات ولابد فيها من مقارنة القياس الخفى وقرره بعض الافاضل بان تشكلاته النورية مختلفة بحسب القرب

والبعد من الشمس وكل ما هذا شأنه فنوره مستفاد من الشمس ولما كانت الحجة منقسمة بحسب المادة الى البرهان والخطابة والمغالطة وفرغنا من بيان مواد البرهان شرعنا فى مبادى الخطابة والمغالطة اما مقدمات الخطابة فمنها الظنيات وهى مقدمات يحكم بها العقل مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولهم كل من يطوف بالليل فهو سارق ومنها المشهورات وهى قضايا اعترف بها الجمهور اما لمصلحة عامة تتعلق بنظام احوالهم مثل العدل حسن والظلم قبيح اوبسبب رقة مثل قولنا مواساة الفقراء محمودة اوبسبب حمية مثل قولنا كشف العورة عند الناس مذموم اما مقدمات المغالطة فهى الوهميات وهى قضايا كاذبة فى امور غير محسوسة قياسا على الامور المحسوسة اذ الوهم تابع للحس فحكمه فى غير المحسوس يكون كاذبا كما قيل ان كل موجود جسم اوحال فى جسم وانما حكم الوهم بذلك لما رأى ان الموجود المحسوس كذلك فقاس غير المحسوس عليه وحكم بتلك القضية الكلية قال الاصفهانى وعلامة كذب الوهميات مساعدة الوهم العقل فى المقدمات المنتجة نقيض حكم الوهم فاذا وصلا اى العقل والوهم الى النتيجة نكص الوهم اى رجع على عقبيه واستبعده قال المحقق الشريف فى حاشية الاصفهانى كما يحكم الوهم بالخوف من الموتى مع انه يوافق العقل فى ان الميت جماد وكل جماد لا يخاف منه فاذا وصل العقل والوهم الى النتيجة نكص الوهم ولما فرغنا من الحجة العقلية شرعنا فى الحجة النقلية وهى دليل صحيح صح نقله ممن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام لان المعجزات تدل على صدقهم ثم ان الدليل النقلى اذا لم يتواتر لا يفيد اليقين واما اذا تواتر كجميع القرءآن وبعض الاحاديث ففى افادته اليقين اختلاف فمذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة انه لا يفيد اليقين بل الظن لتوقف كونه مفيدا لليقين على العلم بوضع الالفاظ المنقولة عن النبى عليه السلام بازاء معان مخصوصة وعلى العلم بان تلك المعانى مرادة له والاول وهو العلم بالوضع انما يثبت بنقل الناقلين اللغات العربية لتعين مدلولات مواد الالفاظ وبنقلهم النحو لتحقق مدلولات الهيئات التركيبية وبنقلهم الصرف لتعرف مدلولات هيئات المفردات واصول هذه العلوم الثلاثة تثبت برواية الاحاد لان مرجعهم الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التى يرويها عنهم آحاد من الناس كالاصمعى والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطا على العرب فان امرأ القيس قد خطئ فى مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية واما فروع هذه العلوم الثلاثة فهى تثبت بالاقيسة اى بالتمثيل والتشبيه وكل من رواية الاحاد والقياس دليل ظنى فلا يحصل لنا العلم اليقينى بالوضع بل غاية الامر الظن والثانى وهو العلم بالارادة يتوقف على العلم بعدم نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التى كانت موضوعة بازائها فى زمن النبى عليه الصلاة والسلام الى

معان اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعانى الاول لا المعانى الاخرى
التى نفهمها الآن منها وعلى العلم بعدم الاشتراك اذ مع وجوده جاز ان يكون المراد
معنى آخر مغايرا لما فهمناه وعلى العلم بعدم المجاز اذ على تقدير التجوز جاز ان يكون
المراد المعنى المجازى لا الحقيقى الذى تبادر الى اذهاننا وعلى العلم بعدم الاضمار
اذ لو اضمر فى الكلام شئ تغير معناه عن حاله والمراد من الاضمار الحذف وعلى العلم بعدم
التخصيص اذ على التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه
وعلى العلم بعدم النسخ لان احتمال النسخ يمنع الجزم ببقاء المراد فى الزمان الثانى
الذى ورد فيه الناسخ لكن هذه الامور غير مجزومة الانتفاء بل غاية الامر الظن بالانتفاء
فلا يحصل لنا العلم اليقينى بالارادة وعلى العلم بعدم المعارض العقلى الدال على نقيض
ما دل عليه الدليل النقلى اذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على الدليل النقلى بان يؤول
النقلى عن معناه الى معنى آخر لا يعارضه الدليل العقلى مثاله قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلى الدال على استحالة
الجلوس فى حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية
عن الملك وانما قدم المعارض العقلى على النقلى لان ترجيح النقل على العقل ابطال
للاصل بالفرع فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل فتوقف النقل على العقل فلو ابطلنا
العقل بالنقل بطل النقل ايضا لان بطلان الاصل يقتضى بطلان الفرع لكن عدم
المعارض العقلى غير يقينى والحق ان الدلائل النقلية قد تفيد اليقين فى المسائل
الشرعية بقرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة عنه تدل تلك القرائن على انتفاء
الاحتمالات المذكورة واما المعارض العقلى فلا يتصور هنا اذ لا طريق للعقل
فى المسائل الشرعية نعم فى افادتها اليقين فى المسائل العقلية نظر لعدم القطع بعدم
المعارض العقلى والمراد من المسائل الشرعية امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا
وانتفاء ولا طريق للعقل اليها والمراد من المسائل العقلية ما ليس كذلك الكل مأخوذ
من شرح المواقف والاصفهانى (الفصل الرابع فى احكام النظر) وفيه ثلاثة مباحث
المبحث الاول ان النظر الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته يفيد العلم
بالمنظور فيه مطلقا اى سواء كان فى التصورات او التصديقات وسواء كانت
التصورات والتصديقات فى الالهيات او غيرها وهذا عند الجمهور والسمنية انكروه
مطلقا والمهندسون انكروه فى الالهيات واما افادته الظن مطلقا فقيل انها متفق
عليها عند الكل انتهى اقول ولا يخفى ان الظن انما يتصور فى التصديقات (فروع ثلاثة)
الفرع الاول فى كيفية افادة النظر الصحيح للعلم بالنتيجة وفيه ثلاثة مذاهب الاول
مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى وهو ان النظر الصحيح يعد الذهن لقبول النتيجة
من مبدئها الفياض والنتيجة تفيض عليه منه تعالى بطريق جرى العادة من غير

وجوب والثانى مذهب الفلاسفة وهو ان النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض
عليه من المبدأ وهو العقل الفعال عندهم على سبيل الوجوب اى اللزوم العقلى
والثالث مذهب المعتزلة وهو ان النظر يولد العلم بالمطلوب من الناظر ومعنى التوليد
ان يوجب وجود الشئ وجودا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح ومبنى ذلك انهم
لما اثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله قالوا الفعل الصادر منه اى من المؤثر غير الله
ان كان بلا توسط فعل آخر صادر منه فهو الواقع بالمباشرة كالنظر الصادر من الناظر
وان كان بواسطة فعل آخر صادر منه فهو الواقع بالتوليد كالعلم بالمطلوب المتولد
من النظر الصحيح الصادر من الناظر مباشرة وفى المواقف والنظر فعل للعبد واقع
بمباشرته يتولد منه فعل آخر هو العلم بالنتيجة وبينوا فساد مذهب المعتزلة ببيان
استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء (الفرع الثانى) زعم ابن سينا انه لا بد بعد
استحضار المقدمتين من ملاحظة اندراج الاصغر تحت الاكبر فانه لو انتفى التفطن
بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما اذا علم ان هذا الحيوان بغلة وعلم ايضا ان كل بغلة
عاقر ثم مع العلم بهذه المقدمة الكلية رأى بغلة منتفخة البطن فظن انها حبلى لعدم
التفطن لاندراج هذه البغلة تحت قولنا كل بغلة عاقر والمصنف صوب رأى ابن سينا
بانه لو لم تلزم ملاحظة الاندراج والتفطن به لما تفاوتت الاشكال فى جلاء الانتاج
وخفائه لكنها اختلفت فى جلاء الانتاج وخفائه بحسب جلاء ملاحظة الاندراج
فيها او خفائها (الفرع الثالث) المشهور ان النظر الفاسد سواء كان فاسدا مادة او صورة
لا يستلزم الجهل اى الجزم بنتيجة كاذبة وان كان قد يجلبه اتفاقا قال فى شرح المواقف
وهو الصواب والمختار عند الجمهور وقيل يستلزمه مطلقا اى سواء كان فساده من جهة
المادة او من جهة الصورة واختاره الامام الرازى وستعرف فساده قال المصنف
والحق ان الفساد ان كان مقصورا على المادة استلزم وان كان مقصورا على الصورة
او شاملا لهما فلا وفى شرح المواقف ان الصواب ان الفاسد من جهة المادة قد يستلزم
الجهل لا كليا لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم فاسد من جهة المادة مع انه ينتج ان
زيدا جسم وهو ليس بجهل بل علم (المبحث الثانى) ان النظر الصحيح كاف فى معرفة الله
ولا حاجة الى معلم يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا خلافا للاسماعيلية فانهم
يقولون لا تمكن معرفة الله الا من قول المعلم وهو الامام المعصوم ويزعمون استحالة
خلو زمان من الازمنة عن وجوده (المبحث الثالث) فى وجوب النظر فى معرفة الله
تعالى قال الدوانى والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده ووجوبه تعالى وصفاته
الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية واما معرفة ذاته فغير واقع عند
المحققين ومنهم من قال بامتناعه فى العقل كحجة الاسلام وامام الحرمين والصوفية
والفلاسفة اقول مراده من التصديق اليقينى بشهادة قوله ان الاشتغال بعلم

الكلام من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين بما يبلج به صدره وتطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا اعلم ان الناس اختلفوا فى وجوب معرفة الله تعالى فذهب الحشوية الذين قالوا الدين يتلقى من الكتاب والسنة الى ان معرفة الله غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق ومرادهم من الاعتقاد ما يعم التقليد وذهب جمهور المسلمين الى ان معرفة الله تعالى واجبة ثم افترق هؤلاء فرقتين فرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو الرياضة وتصفية الباطن وهذا مذهب المتصوفة واصحاب الطريقة وفرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو النظر وهو قول الاشاعرة والمعتزلة وهما اتفقا على ان معرفة الله تعالى واجبة والنظر طريقها وهو واجب ايضا ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى ان وجوب النظر بالشرع لقوله تعالى قل انظروا ماذا فى السموات والارض ونحوه وذهب المعتزلة الى ان وجوبه بالعقل لان شكر الله واجب عقلا وهو يتوقف على معرفة الله وهو يتوقف على النظر جميع ماذكر من الاصفهانى قال فى شرح المواقف قد اختلف فى اول الواجب على المكلف فالاكثر ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعرى على انه معرفة الله وقيل هو النظر فيها وهذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاذ ابى اسحق الاسفراينى وقيل هو اول جزء من النظر وقال القاضى ابو بكر وابن فورك وامام الحرمين انه القصد الى النظر والنزاع لفظى اذ لو اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة اتفاقا وان اريد اول الواجبات مطلقا فالقصد الى النظر (الكتاب الاول فى الممكنات) وفيه ثلاثة ابواب الباب الاول فى الامور الكلية وتسمى بالامور العامة اى الشاملة لجميع الموجودات اى الواجب والجوهر والعرض وفيه ستة فصول (الفصل الاول) فى تقسيم المعلومات ذهب اهل الحق الى ان المعدوم الممكن ليس بشئ وثابت ومتحقق فى الخارج ولا واسطة بين الموجود والمعدوم وتسمى تلك الواسطة عند من اثبتها بالحال ولهذا قالوا ما من شأنه ان يعلم اما ان يكون متحققا فى الخارج وهو الموجود اولا وهو المعدوم فهذا التقسيم انبأ ان لا واسطة بين الموجود والمعدوم وان المعدوم ليس بشئ ومتحقق فى الخارج وذهب بعض الاشاعرة وهو القاضى ابو بكر الباقلانى وامام الحرمين فى قوله الاول وبعض المعتزلة ان المعدوم الممكن ليس بشئ ومتحقق فى الخارج وان الواسطة بين الموجود والمعدوم امر حق وهو الحال كالوجود ولهذا قالوا ما من شأنه ان يعلم اما ان لا يكون له تحقق فى الخارج اصلا لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره وهو المعدوم او يكون له تحقق باعتبار نفسه اى لا بتبعية الغير وهو الموجود او باعتبار غيره وهو الحال فهذا التقسيم انبأ ان الواسطة حق وان المعدوم ليس بشئ ومتحقق فى الخارج وعرفوا الحال بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقوله صفة يخرج الذات لانها لا تكون حالا وقوله لموجود يخرج صفة المعدوم لان صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالا وقوله

لاموجودة يخرج الاعراض لانها متحققة باعتبار ذواتها فهى من قبيل الموجود دون الحال وقوله ولا معدومة يخرج السلوب التى يتصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال وذهب اكثر المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شئ ومتحقق فى الخارج ولا واسطة بين الموجود والمعدوم ولهذا قالوا ما من شأنه ان يعلم ان تحقق فى نفسه اى تقرر وتميز فى الخارج فهو الشئ والثابت فى الخارج المتناول للموجود والمعدوم الممكن عندهم وان لم يتحقق فى نفسه اى لم يتقرر ولم يتميز فى الخارج فهو المنفى والممتنع ثم الشئ والثابت ان كان له كون فى الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم الممكن فهذا التقسيم انبأ ان لا واسطة بين الموجود والمعدوم المطلق الشامل للممكن والممتنع وان المعدوم الممكن شئ وثابت فى الخارج فالشئ والثابت عندهم اعم من الموجود والمعدوم الممكن والكل من شرح المواقف وقال الفلاسفة فى تقسيم المعلومات كل ما يصح ان يعلم ان لم يكن له تحقق ما فهو المعدوم فان كان تحققه فى خارج الذهن فهو الموجود الخارجى وان كان فى الذهن فهو الموجود الذهنى ثم ان الموجود الخارجى اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبله وهو الممكن ثم الممكن اما ان يكون فى موضوع وهو العرض والموضوع عندهم محل يقوم ما حل فيه اولا يكون فى موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد فى محل اصلا كالجسم او وجد فى محل لكن لا يكون ذلك المحل موضوعا له كالصورة الحالة فى الهيولى فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الهيولى بالنسبة الى الصورة لان الهيولى محل للصورة لكنها غير مقومة لها بل الصورة مقومة للمادة عندهم فالمحل اعم من الموضوع عندهم ثم الجوهر ينقسم عندهم الى مجرد كالعقول العشرة والنفوس الفلكية والى مادى وهو الاجسام والمتكلمون لما انكروا الوجود الذهنى قالوا كل ما يصح ان يعلم اما متحقق فى الخارج اولا الثانى المعدوم والاول ان لم يكن لوجوده اول فهو القديم وان كان فهو الحادث والحادث اما متحيز وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض او ليس بمتحيز ولا حال فيه وهو محال عندهم وهم ينكرون العقول والنفوس المجردة اعلم ان الوجود الذهنى اثبته الفلاسفة ونفاه المتكلمون والخلاف انما نشأ من اختلافهم فى تفسير العلم فانه لما كان عند الفلاسفة عبارة عن الصورة الحاصلة فى الذهن للمعلوم لزمهم القول بالوجود الذهنى وعند المتكلمين لما كان عبارة عن نسبة تحقق بين العالم والمعلوم او صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة لهذه النسبة انكروه كذا فى شرح حكمة العين (الفصل الثانى) فى الوجود والعدم وفيه خمسة مباحث (المبحث الاول) فى تصور الوجود تصور الوجود بديهى لا يحتاج الى تعريف بل هو متصور بالبداهة لانه جزء من وجودى المتصور بداهة وجزء البديهى بديهى فلا يجوز حينئذ ان يعرف الا تعريفا لفظيا وهو بيان ان هذا اللفظ وضع لهذا المعنى

وقيل هو كسبي فلابد حينئذ من تعريفه والمختار انه بديهي ثم ان الوجود بسيط وايضا
هو اعرف الاشياء (المبحث الثاني) فى كون الوجود مشتركا الوجود المتصور بالبداهة
مشترك بالاشتراك المعنوى بين جميع الموجودات يعنى ان له معنى واحدا تشترك فيه
الموجودات باسرها ويطلق على جميعها بمعنى واحد على ماذهب اليه الفلاسفة
والمحققون من المتكلمين قال فى حكمة العين الوجود الخارجى عبارة عن كون الشئ
فى الاعيان ولاشك ان جميع الموجودات الخارجية مشتركة فى هذا المعنى وقال
شارحه اذ الوجود الذهنى عبارة عن كون الشئ فى الاذهان والوجود المطلق
هو مطلق الكون اقول لاشك ان جميع الموجودات خارجية اوذهنية مشتركة
فى مطلق الكون فثبت ان للوجود معنى واحدا هو الكون تشترك فيه الموجودات
باسرها واستدلوا على الاشتراك المعنوى بان الموجود ينقسم الى الواجب والممكن
وينقسم الممكن الى الجوهر والعرض ومورد القسمة مشترك بين جميع الاقسام
فالموجود مشترك بين جميع الموجودات ويلزم من اشتراك الموجود بينها اشتراك
الوجود بينها واعترض عليه بانه يجوز ان يكون المنقسم الى الواجب والممكن لفظ
الموجود بمعنى ان لفظ الموجود اما موضوع لهذا اولذاك كانقسام العين الى معانيه
واللازم منه ليس الا الاشتراك اللفظى وانكر الاشعرى الاشتراك المعنوى وقال
لا اشتراك الا فى لفظ الوجود وليس للوجود معنى يشترك فيه جميع الموجودات قال
بعض الافاضل فى حاشية الاصفهانى لم يرد الشيخ بذلك انه موضوع لها باوضاع
متعددة فانه بعيد جدا بل انه موضوع بالوضع العام لكل ماهية وجعل آلة ملاحظة
الماهيات عند الوضع مفهوم الماهية اقول فحينئذ يكون وضعه كوضع
الضمائر على ما بين فى محله (المبحث الثالث) فى زيادة الوجود وعدم زيادته اعلم انه قال
سيد المحققين فى حاشية شرح حكمة العين ان الخلاف انما هو فى الوجود الخاص
لا الوجود المطلق اذ لانزاع فى ان المطلق زائد فى الواجب والممكن وانما الخلاف
فى الخاص اقول لعل مراده انه لانزاع فى ان المطلق زائد عند من اثبته وهم
الفلاسفة وجمهور المتكلمين واما من لم يثبته وهو الشيخ لانه لم يقل بالاشتراك المعنوى
فكيف يمكنه القول بزيادته فنقول الوجود الخاص فيه ثلاثة مذاهب الاول انه زائد
اى ليس بجزء الماهية ولا عينها فى الواجب والممكنات وهو مذهب جمهور المتكلمين
والثانى ان وجود كل شئ عين ماهيته واجبا كان اوممكنا وهو مذهب الشيخ
ابى الحسن الاشعرى والثالث ان وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات زائد
على ماهياتها وهو مذهب الفلاسفة اعلم ان الوجود اذا كان زائدا على الماهيات
فسببه اما نفس الماهية ونظيره سببية ماهية الاربعة لزوجيته واما صفة اخرى من
صفات تلك الماهية ونظيره سببية متعجبية الانسان لضاحكيته ويسمى كل من هذين

السببين السبب المقارن واما شئ مغاير للماهية وصفاتها ويسمى السبب المباين
ونظيره سببية النار لسخونة الماء لكن سبب وجود الواجب ماهيته لاصفة اخرى له
ولا الامر المباين وسبب وجود الممكنات هو الامر المباين وهو الواجب تعالى (المبحث
الرابع) فى ان المعدوم ليس بثابت قال فى شرح المواقف هذه المسئلة من امهات
المسائل الكلامية اذ يتفرع عليها احكام كثيرة من جملتها ان الماهيات غير مجعولة اعلم
انه لاخلاف فى ان المعدوم المحال وهو المراد من المنفى ليس بشئ وثابت وانما الخلاف
فى ان المعدوم الممكن هل هو شئ فى الخارج على معنى ان له تقررا فى الخارج
منفكا عن الوجود فعند الاشاعرة وابى الهذيل وابى الحسين البصرى من المعتزلة
ان المعدوم الممكن ليس بشئ اى ليس بثابت ومتقرر فى الخارج كالمعدوم الممتنع
لان الوجود عندهم نفس الماهية فرفعه رفعها ووافقهم الفلاسفة فان الماهية
الممكنة عندهم وان كان وجودها زائدا على ذاتها الا انها لاتخلو عندهم
عن الوجود الخارجى والذهنى فاذا خلت عنهما لايكون شيأ وثابتا لا فى الخارج
ولا فى الذهن نعم ان المعدوم فى الخارج يكون شيأ فى الذهن عند الفلاسفة وعند سائر
المعتزلة ان المعدوم الممكن شئ اى ثابت فى الخارج فان الماهية عندهم غير الوجود
ومعروضة له وقد تخلو عنه مع كونها متحققة فى الخارج واستدلوا على ذلك
بان المعدوم الممكن متميز وكل متميز ثابت لان التميز صفة للمتميز وثبوت الصفة فرع
الموصوف ونقض بالمعدوم الممتنع فالثبوت عندهم اعم من الوجود ومقابل للممتنع
(المبحث الخامس) فى الحال اتفق الجمهور على نفى الحال وقد عرفت معناه وقال بثبوت
الحال القاضى ابو بكر منا وابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين اولا فانهم
اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم وسموها بالحال كالوجود والايقاع وجميع
المعانى المصدرية من قبيل الحال (الفصل الثالث فى الماهية) وفيه ثلاثة مباحث
(المبحث الاول فى نفس الماهية) قال الاصفهانى الماهية مشتقة من ماهو وهى اى
الماهية مابه يجاب عن السؤال بما هو وانما نسبت الى ماهو لانها تقع جوابا عنه
ثم قال ان لكل شئ فرض جزئيا كان ذلك الشئ كزيد او كليا سواء كان الكلى
نوعا كالانسان او جنسا كالحيوان اوغيره كالفصل والخاصة والعرض العام حقيقة
وهى التى ذلك الشئ بها ذلك الشئ قال المحقق الشريف فى شرح المواقف ان لكل شئ
كليا اوجزئيا حقيقة هو بها هو وهذا تفسير لمفهوم حقيقة الشئ اى مطلقا والحقيقة
الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجى والحقيقة الكلية
تسمى ماهية انتهى وظهر من كلامه قدس سره ان الحقيقة اعم من الهوية والماهية
ثم ان الحقيقة امر مغاير لما عداها من العوارض وعوارض الماهية عند الفلاسفة
ثلاثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هى هى اى مع قطع النظر عن وجودها

الخارجی والذهنی کالزوجیة العارضة لماهیة الاربعة فان الزوجیة لازمة لماهیة
الاربعة وعارضة لها سوآء وجدت الاربعة فی الخارج او فی الذهن وقسم یلحق الماهیة
باعتبار الوجود الخارجی نحو التناهی والحدوث العارضین للجسم فی الخارج فان
امثال ماذکر لا یلزم لماهیة الجسم بل لوجوده الخارجی وقسم یلحق الماهیة
باعتبار الوجود الذهنی نحو الذاتیة والعرضیة والکلیة والجزئیة العارضة للاشیاء
الموجودة فی الذهن ولیس فی الخارج ما یطابقها ای ما یطابق الذاتیة والعرضیة الخ
وتسمی هذه بالمعقولات الثانیة کذا فی شرح المواقف اذا عرفت هذا فنقول ان الحقیقة
من حیث هی مغایرة لما عداها من الامور التی تعرض لها بمعنی ان تلک الامور
العارضة لیست عین الماهیة ولا داخلة فیها لا بمعنی انها لیست بمتصفة بشیء منها
اذ لا بد للماهیة من اتصافها بشیء من المتناقضین سوآء کان ذلک العارض لازما
کالزوجیة اللازمة لماهیة الاربعة او مفارقا کالکتابة للانسان وبیان تلک المغایرة
ان الانسانیة من حیث هی انسانیة مغایرة لعوارضها فالانسانیة لیست بموجودة
ولا معدومة ولا واحدة ولا کثیرة ولا کلی ولا جزئی ولا عام ولا خاص ای لیس شیء منها
عین الانسان ولا داخلا فیها والا فلو کانت الوحدة مثلا عین الانسان او داخلة فیه
لما صدق الانسان علی الکثیر نعم ان الماهیة لا تخلو عن واحد من العوارض فالانسان
لا یخلو عن واحد مما ذکر فالماهیة اذا اخذت من حیث هی هی مع قطع النظر عن
ان یقارنها شیء من العوارض او لا یقارنها تسمی ماهیة مطلقة والماهیة بلا شرط
شیء واذا اخذت مع المشخصات واللواحق الخارجیة تسمی مخلوطة والماهیة بشرط
شیء وهو موجود فی الخارج وکذا الاول وهی الماهیة المطلقة موجودة فی الخارج
لکونه جزأ من الماهیة المخلوطة واذا اخذت الماهیة بشرط العرآء عن المشخصات
واللواحق الخارجیة تسمی مجردة والماهیة بشرط لا شیء وذلک غیر موجود
فی الخارج لان الوجود الخارجی ایضا من العوارض الخارجیة وقد فرض مجردا عنها
بل انما یکون فی العقل فان قلت کونه فی العقل من اللواحق ایضا وقد فرض مجردا
عنها فکیف یتصور فیه الوجود فی العقل قلت لم یعتبر تجریدها عن جمیع اللواحق
خارجیة او ذهنیة بل اعتبر تجریدها عن اللواحق الخارجیه فقط وکونه فی العقل
انما هو من اللواحق الذهنیة فالماهیة المجردة والماهیة المخلوطة تتباینان تباین
الاخصین تحت اعم وهی الماهیة المطلقة وبما ذکر ظهر ضعف ما زعم افلاطون وهو
ان لکل نوع شخصا موجودا فی الخارج باقیا مستمرا ازلا وابدا حال کونه مجردا عن
المشخصات واللواحق الخارجیة وتسمی هذه الاشخاص بالمثل الافلاطونیة
واستدل علیه بان هذا المجرد جزء مشترک بین الماهیات المخلوطة الموجودة فی الخارج
ووجه ضعفه ان المجرد عن المشخصات واللواحق الخارجیة لا یوجد فی الخارج

کما عرفت

کما عرفت واما استدلاله بان هذا الشخص المجرد جزء مشترک بین المخلوطات ففاسد لان
المجرد یباین المخلوط کما عرفت فکیف یکون جزأ منه (المبحث الثانی فی اقسام الماهیة)
الماهیة اما ان تکون بسیطة لا تلتئم من عدة امور او مرکبة تقابلها او تنتهی المرکبة
الی البسیطة وکل منهما تعتبر بالقیاس الی العقل تارة وبالقیاس الی الخارج اخری
اقول حتی ان بعض الماهیات یکون بسیطا فی الخارج ومرکبا فی العقل کالنقطة
فانها لا تنقسم فی الخارج فلو فرضنا ان ماهیاتها العقلیة عرض لا ینقسم فهی
مرکبة فالاقسام اربعة بسیط عقلی لا یلتئم فی العقل من عدة امور تجتمع فیه
کالجنس العالی وبسیط خارجی لا یلتئم من امور فی الخارج کالمفارقات من العقول
والنفوس فانها بسیطة فی الخارج وان کانت مرکبة فی العقل ومرکب عقلی یلتئم
من امور متمایزة فی العقل فقط قیل مثاله هو البسیط الخارجی کالعقول والنفوس
ومرکب خارجی یلتئم من اجزآء متمایزة فی الخارج کالبیت کذا فی شرح المواقف
بیان تقسیم الاجزآء للماهیة المرکبة ههنا تقسیمان التقسیم الاول ان الاجزآء
ان صدق بعضها علی بعض فمتداخلة سوآء کان بینها تساو او عموم مطلق او من وجه
کالاجناس والفصول وان لم یصدق فمتباینة ثم المتباینة اما متشابهة فی الماهیة
کوحدات العشرة فان ماهیة العشرة وغیرها من الاعداد مرکبة من الوحدات
الموجودة فیها وماهیة کل واحدة من الوحدات موافقة لماهیة الاخری واما متخالفة
فی الماهیة ثم المتخالفة فی الماهیة اما متمایزة عقلا لا حسا کالجسم المرکب من
الهیولی والصورة فانهما متمایزتان فی العقل دون الحس واما متمایزة خارجا ای حسا
کاعضاء البدن التقسیم الثانی ان اجزآء الماهیة المرکبة اما ان تکون وجودیة
باسرها بمعنی ان لا یکون فی مفهوماتها سلب او لا تکون کذلک والقسم الاول اما
حقیقیة ای غیر اضافیة کما مر من الجسم المرکب من الهیولی والصورة او اضافیة نحو
الاقرب فان ماهیته مرکبة من القرب والزیادة فیه وکلاهما اضافیان لان القریب
انما یکون قریبا بالنسبة الی الشیء ولیس القرب صفة حقیقیة الا تری انه یجتمع مع
نقیضه فی شیء واحد فان الشیء الواحد یکون قریبا بالنسبة الی شیء وبعیدا بالنسبة الی
شیء آخر ولو کان صفة حقیقیة لا یجتمع مع نقیضه وکذا الزیادة صفة اضافیة لانه
بالنسبة الی ما زید علیه فالاقرب ماهیته اضافیة او ممتزجة من الحقیقیة والاضافیة
کسریر الملک فان ماهیته مرکبة من الجسم المخصوص وهو قطع الخشب ومن
الاضافة الی الملک والجزء الثانی شیء اضافی واما الملک فخارج عن الماهیة لان المضاف
الیه خارج عن حقیقة المضاف وان کانت الاضافة داخلة فیه من حیث هو مضاف
والقسم الثانی هو ما لا تکون وجودیة باسرها فاما ان یکون بعضها وجودیا وبعضها
عدمیا نحو القدیم فانه موجود لا اول له فقد ترکب مفهومه من وجودی وعدمی

وهذا انما يكون فى الماهية الاعتبارية واما الماهيات الحقيقية فلاتكون اجزآؤها
الاموجودة واما ان تكون باسرها عدمية وهو غير متصور بل احتمال عقلى فقط
فان العدمات لاتعقل الامضافة الى الوجودات فيكون المعنى الوجودى ملحوظا
هنالك قطعا كذا فى شرح المواقف وهنا فروع ثلاثة الفرع الاول ان الماهيات
الممكنة هل هى مجعولة بجعل الجاعل اولا اقول مرادهم بهذا الجعل جعل ماهية
الانسان مثلا ماهية الانسان واما اتصافها بالوجود فهو بالجعل اتفاقا وفيه
مذاهب ثلاثة الاول انها غير مجعولة مطلقا سوآء كانت بسيطة اومركبة وهذا مذهب
جمهور الفلاسفة والمعتزلة ودليلهم انه لوكان كون الانسانية انسانية مثلا بجعل جاعل
لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية لان مايكون اثرا للجعل يرتفع
بارتفاعه وسلب الشئ عن نفسه محال بديهة والجواب ان الماهية عند عدم جعل
الجاعل لاتثبت فى الخارج ومالم يثبت فى الخارج يصح سلبه عن نفسه وانما المحال
سلب الشئ الثابت فى الخارج عن نفسه ولايرد عليهم ان مافرض كونه مجعولا
من وجود اوموصوفية الماهية بالوجود فهو ايضا ماهية فى نفسه والمقدران لاشئ
من الماهيات بمجعولة فلاتكون حينئذ ماهية الممكن ولاوجودها ولا اتصافها
بالوجود بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك مما لايقول به عاقل
لانه يجاب عنه بان المجعول هو الوجود الخاص المسمى بالهوية بمعنى الحقيقة
الجزئية لاماهية الوجود فلايلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات باسرها ارتفاع
المجعولية رأسا هذا هو المفهوم من شرح المواقف وظهر منه ان النزاع بالمجعولية
وعدمها انما هو فى الحقيقة الكلية المسماة بالماهية لافى الحقيقة الجزئية التى تسمى
بالهوية وفى بعض التعليقات على شرح المواقف لقائل ان يقول امتناع مجعولية
الماهية يستلزم امتناع مجعولية الهوية ايضا لان الهوية هى الماهية مع التشخص
وهو ايضا ماهية اقول فساده ظاهر لان الماهية مع التشخص هى الحقيقة الكلية
والمجموع المركب من الماهية والتشخص ليس بحقيقة كلية والمذهب الثانى
ان الماهيات الممكنة كلها مجعولة اما البسيطة فلانها ممكنة والممكن محتاج لذاته
الى فاعل واما المركبة فكذلك ايضا ولان اجزآءها البسيطة مجعولة كذا فى شرح
المواقف قيل هو مذهب المتكلمين والمذهب الثالث ان الماهية المركبة مجعولة
بخلاف الماهية البسيطة فان قلت ليست الماهية المركبة الامجموع الماهيات
البسيطة فاذا لم يكن شئ من الاجزآء مجعولا لم يكن المركب ايضا مجعولا قيل
فى جوابه مجعولية المركب بمعنى مجعولية انضمام بسائط بعضها الى بعض وفى شرح
المواقف ان هذه المسئلة من مزالق الاقدام اقول موقع النزاع الماهيات الموجودة
وهى الحصص واما الماهيات المعدومة وهى الماهيات قبل وجود افرادها

والماهيات

والماهيات بشرط لاشئ فغير مجعولة عندنا بناء على ان المعدوم ليس بشئ وثابت
فى الخارج حتى لوقلنا بثبوته فيه للزمنا القول بالجعل وعند المعتزلة ايضا غير مجعولة
قال فى شرح المواقف المعدومات الممكنة عند المعتزلة ذوات متقررة ثابتة فى انفسها
من غير تأثير الفاعل فيها وانما تأثيره فى اتصافها بالوجود انتهى وبالجملة الماهيات
غير مجعولة عند المعتزلة سوآء كانت معدومة اوموجودة بوجود الافراد فتدبر
(الفرع الثانى) ان المركب اما ان يقوم بنفسه بمعنى انه لايفتقر فى قيامه الى محل
وهو الجوهر اولايقوم بنفسه وهو العرض فان كان الاول يستقل احد اجزآئه اى
يكون قائما بنفسه لايقوم بمحل والباقى من الاجزآء يقوم بذلك الجزء المستقل وذلك
كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الهيولى قد استقل وقام به الصورة وان كان
الثانى اى ان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع اجزآء ذلك المركب عند من
لايجوز قيام العرض بالعرض اوقام بعض اجزآء المركب بالغير الذى قام المركب به
والجزء الآخر قام بالقائم بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض وذلك كالحركة
السريعة القائمة بالجسم فانها مركبة من الحركة والسرعة فالحركة قائمة
بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم (الفرع الثالث) قيل يجب ان يكون
الفصل علة لوجود الجنس فان اريد بهذا الكلام ان الفصل علة لطبيعة الجنس
فى الخارج فهو خطأ لان الفصل فى الخارج بعينه الجنس وان اريد ان الجنس
امر مبهم قابل لان يكون اشياء كثيرة والفصل يعينه فيكون احد الاشياء الكثيرة وهو
كلام حق (المبحث الثالث) فى التعين وفى شرح المواقف ان الماهية كالانسان مثلا
تقبل الشركة والتعين المخصوص لايقبل الشركة كتعين زيد مثلا فانه لايمكن فرض
اشتراكه بين امور متعددة بالبداهة فالتعين غير الماهية وقد اختلف فى التعين بعد
الاتفاق على انه غير الماهية هل هو موجود فى الخارج اولا فذهب الفلاسفة الى ان
التعين وجودى لانه جزء المعين الموجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج موجود
فيه بالضرورة واما المتكلمون فقالوا التعين امر عدمى لانه لوكان موجودا فى الخارج
لكان له تعين فان كل موجود خارجى لابد ان يكون متعينا وننقل الكلام الى تعين
التعين فيتسلسل كذا فى شرح المواقف وشرح المقاصد واقول المستنبط من شرح المقاصد
ان المعين كزيد مثلا مركب من الماهية مع شئ آخر يخصصه من الكم والكيف والاين
ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة ويسمى مابه التعين فان اريد من التعين فى محل
النزاع المعنى المصدرى فالحق انه امر اعتبارى لاوجود له فى الخارج وان اريد به مابه
التعين فالحق انه موجود فى الخارج ثم اقول المفهوم من سوق كلام المصنف
والاصفهانى ان التعين اذا كان معدوما لايكون زائدا على الماهية وان كان مغايرا
لها فالتعين المفروض غيريته للماهية ان فرض موجودا فهو غير الماهية وزائد عليها

وان فرض معدوما فهو غير الماهية لكنه ليس بزآئد عليها فالزآئد فى اصطلاح المعقوليين لايطلق الا على الموجود المغاير (فروع) قالت الفلاسفة الذاهبون الى كون التعين وجوديا الماهية ان اقتضت التعين والتشخص لذاتها انحصر نوعها فى الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين كالعقول العشرة فان كل عقل عندهم نوع منحصر فى شخص واحد وان لم تقتض تكون علة التعين او التشخص مواد الماهية واعراضا تحيط بالمواد فتتعدد افراد الماهية حينئذ بتعدد المواد والعوارض اما الاول فكالافلاك التسعة فان ماهياتها متحدة لكن موادها اى هيولاها مختلفة فاقتضت كل مادة تعينا مغايرا لما اقتضته المادة الاخرى فتعددت افراد الفلك واما الثانى فكالعناصر الاربعة فان هيولى العناصر واحدة مشتركة بينها وانما اختلفت وتعددت اشخاص كل نوع من انواع العناصر بسبب اختلاف عوارض تعرض لذلك النوع وهى الاستعدادات المختلفة العارضة له بحسب القرب والبعد من الفلك كذا يفهم من المواقف وشرحه ولما كان ماذكره الفلاسفة من كون الماهية اوموادها او اعراض تلك المواد باطلا قال المصنف والحق ان سبب تشخص اشخاص الماهية ارادة الفاعل المختار فان ارادته تقتضى اختصاص كل مادة بتشخص مناسب لها (الفصل الرابع فى الوجوب والامكان والقدم والحدوث) وفى المواقف ان الوجوب والامكان والامتناع بديهى التصور وقال بعض الافاضل اما التعريفات التنبيهية فهى ان يقال الوجوب اقتضاء الشئ لذاته الوجود والامتناع اقتضاء الشئ لذاته العدم والامكان عدم اقتضاء الشئ الوجود والعدم وفى هذا الفصل خمسة مباحث المبحث الاول فى ان هذه الاربعة امور عقلية لا وجود لها فى الخارج وهو الحق قال فى المواقف وزعم بعض المجادلين ان الوجوب والامكان وجوديان وفى شرحه ولم يدع احد كون الامتناع وجوديا (المبحث الثانى فى احكام الوجود لذاته) اى لذات الشئ وهى اربعة الاول ان الوجوب لذاته ينافى الوجوب لغيره اى الواجب لذاته لايكون واجبا لغيره والا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة فلم يكن الواجب لذاته واجبا اذ الواجب لذاته لايرتفع بارتفاع الغير والثانى ان الوجوب لذاته ينافى تركيب الواجب اذ لو تركب الواجب لذاته لاحتاج الى جزئه وجزؤ الشئ غيره والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم كون الواجب ممكنا والثالث ان الوجوب لذاته لو قدر كونه موجودا فى الخارج لم يكن زآئدا على ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية وتوضيحه على ما يفهم من شرح المواقف ان للوجوب ثلاثة معان الاول ما به تميز الذات عن الغير وهو بهذا المعنى موجود فى الخارج وعين ذاته تعالى لانه تعالى بذاته يتميز عن الغير فما به يتميز عن الغير هو ذاته تعالى والثانى اقتضاء الذات الوجود وهذا المعنى امر اعتبارى

والثالث الاستغناء عن الغير بمعنى عدم توقفه فى وجوده على الغير وهذا المعنى امر عدمى والرابع ان الوجوب لذاته لايكون مشتركا بين اثنين اى لايكون فى الموجودات واجبان وجوبهما لذاتهما بل تلزم الوحدة للواجب لذاته وسيأتى بيانه فى الالهيات فان قلت اذا لم يكن فى الموجودات واجبان يلزم ان لايتصف الواجب لذاته بصفات زآئدة على الذات لانه لو اتصف بها فان كان الصفات واجبات لذواتها اى لذوات الصفات اى ان اقتضت كل صفة وجودها يلزم تعدد الواجب لذاته وهو باطل وان كانت ممكنة وكل ممكن جائز الزوال فيلزم ان يجوز زوال الصفات عن الذات وهو محال مع ان الاشاعرة يقولون بصفات زآئدة على الذات يجاب عنه باختيار ان الصفات ممكنة ولا نسلم انها جائزة الزوال وانما يلزم ذلك ان لو كان مقتضاها غير الذات لكن مقتضاها الذات فالذات توجب صفاتها فكما ان الذات لايجوز زواله كذلك لايجوز زوال ما اوجبه والحاصل انه تعالى موجب فى صفاته ومختار فى سائر الممكنات (المبحث الثالث فى احكام الامكان) اعلم انه قد وقع فى المواقف فى ابحاث الحدوث والامكان ان الامكان على قسمين امكان ذاتى وامكان استعدادى ووقع توضيحهما فى بعض منهوات اداب المسعودى بان الامكان على قسمين احدهما الذاتى وهو ما لايكون طرفه المخالف واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير والثانى الاستعدادى ويسمى ايضا الامكان الوقوعى وهو ما لايكون طرفه المخالف واجبا لا بالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع الطرف الموافق لايلزم المحال بوجه والاول اعم من الثانى مطلقا انتهى والمفهوم من شرح المواقف ان الامكان الاستعدادى هو كون مادة الحادث مستعدة لقبول صورته من المبدأ الفياض وان الامكان الاستعدادى امر موجود متفاوت بالقرب والبعد والقوة والضعف فان استعداد النطفة للانسان اقرب واقوى من استعداد العناصر له وان القول بالامكان الاستعدادى مذهب الفلاسفة بناء على ان الفاعل موجب عندهم وانما يختص ايجاده ببعض دون بعض لاختلاف استعداد القوابل ومذهب اهل الحق ان المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته ولا يتوقف خلقه وتأثيره على استعداد المحل ولا يخفى ان البحث ههنا من الامكان الذاتى فاعلم ان احكام الامكان الذاتى اربعة الحكم الاول ان الامكان علة للحاجة اى الامكان يحوج الممكن الى السبب اى المؤثر لان الامكان استواء طرفى الوجود والعدم للممكن بالنسبة الى ذاته والممكن لما استوى طرفاه احتاج الى مرجح وجوده على عدمه والعلم بالاحتياج الى المرجح بعد تصور الممكن والحاجة بديهى قال الاصفهانى فان كل عاقل يتصور الممكن والحاجة حكم بالضرورة انه يحتاج الى مرجح وكون الامكان وحده علة للحاجة مذهب الفلاسفة وبعض المتكلمين وقد قال قدماء المتكلمين علة حاجة الممكن الحدوث وقال

بعضهم علة الحاجة مجموع الامكان والحدوث وذهب طائفة اخرى منهم الى ان علة الحاجة هى الامكان بشرط الحدوث واقوال هذه الطائفة الثلاثة من المتكلمين غير صحيحة لان الحدوث صفة الوجود متأخرة عن التأثير والتأثير متأخر عن الحاجة لان الشئ ان لم يحتج فى نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثير المؤثر فيه فالحدوث متأخر عن الحاجة فلا يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزأ من علتها ولا شرطا لتأثير علتها لان هذه الاشياء المنفية تقتضى تقدم الحدوث على الحاجة وهو متأخر عنها واجاب عنه فى المواقف بان مراد هذه الطائفة العلية فى الذهن بمعنى ان حكم العقل بالحاجة لملاحظة الحدوث وليس مرادهم ان الحدوث علة للحاجة فى الخارج الحكم الثانى الممكن لا يكون احد طرفيه اى الوجود والعدم اولى به لذاته والمراد اولوية لا تصل الى حد الوجوب والامتناع والا فالممكن ما ليس بواجب ولا ممتنع فيكون البحث مما لا فائدة فيه ولا يبقى الى الخلاف فيه مجال مع انهم خالفوا فيه فمنهم من قال العدم اولى بالذات بالممكنات السيالة اى غير القارة كالحركة والزمان اذ لولا ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها ورد بانه يدل على اولوية عدم البقاء للممكنات السيالة لا على اولوية عدم الوجود لها والنزاع فيها وقال بعضهم العدم اولى بالذات بالممكنات كلها اذ يكفى للممكنات فى عدمها انتفاء جزء من عللها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع اجزاء عللها فالعدم اسهل وقوعا فهو اولى ورد بان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضى اولوية العدم لذاتها (الحكم الثالث) الممكن ما لم يجب صدوره عن مؤثره لم يوجد اى ما لم يكن صدوره مقتضى مؤثره لم يوجد وهذا الوجوب الحاصل من ايجاب المؤثر هو الوجوب السابق على وجود الممكن واذا وجد الممكن فحال وجوده لا يقبل العدم لامتناع اجتماع النقيضين وهذا اى عدم قبول العدم هو الوجوب اللاحق بوجود الممكن فالوجوبان عرضا للممكن لا من ذاته بل الاول باعتبار وجود سببه والثانى باعتبار وجوده فكل ممكن موجود محاط بوجوبين وهذا مذهب الفلاسفة كما صرح به فى التلويح ثم ان المفهوم من التوضيح والتلويح ان الوجوب عند المتكلمين واحد وهو مع الوجود معلولا علة واحدة هى المؤثر التام ولما كان كل منهما محتاجا الى الآخر جاز ان يعتبر الوجوب متقدما والوجود مؤخرا او بالعكس ولما كانا معلولى علة واحدة جاز ان يعتبرا متقارنين الحكم الرابع الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر حالة بقائه وهو وجوده فى الزمان الثانى لبقاء الامكان الموجب للاحتياج لان الامكان للممكن ضرورى اى ممتنع الانفكاك فاذا احتاج الممكن حالة بقاء وجوده الى المؤثر فالمؤثر حالة البقاء يفيد اثرا ليس هو الوجود الذى كان حاصلا قبل ذلك بل امرا متجددا هو بقاء الوجود الذى كان حاصلا قبل ذلك والحاصل ان وجود الممكن كما انه يحتاج فى حدوثه الى المؤثر كذلك يحتاج فى بقائه الى المؤثر وفى شرح المقاصد ان علة الوجود قد تكون

علة للبقاء ايضا كالشمس تفيد ضوء المقابل وبقاء ذلك الضوء ايضا وقد تكون علة البقاء امرا آخر غير علة الوجود كمماسة النار تفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استدامة المماسة واستمرارها بتعاقب الاسباب (فائدة) فى شرح المقاصد الامكان قد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم وهو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود سوآء سلبت الضرورة من العدم ايضا ام لا بل كان العدم ضروريا فيقال حينئذ انه ممكن العدم معناه ان طرف الوجود غير ضرورى يعنى انه ليس بواجب فيقابل الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم سوآء سلبت الضرورة من الوجود ايضا ام لا بل كان الوجود ضروريا فيقال حينئذ انه ممكن الوجود ومعناه ان طرف العدم غير ضرورى يعنى انه ليس بممتنع فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب ويسمى الامكان بالمعنيين الآخرين الامكان العام فللامكان العام معنيان وليس للامكان العام معنى واحد يعم الامكان الخاص والوجوب والامتناع وهو سلب ضرورة احد الطرفين انتهى ملخصا (المبحث الرابع فى القدم) القدم ينافى تأثير الفاعل المختار لان تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد الشئ المقارن لعدم الاثر فى ذلك الشئ لان القصد الى ايجاد الموجود محال فذلك الشئ يكون فى حال قصد المؤثر الى ايجاده معدوما فيكون وجوده حادثا قال فى شرح المواقف لا يكون القديم اثرا صادرا من القادر المختار اتفاقا من المتكلمين وغيرهم والفلاسفة انما اسندوا القديم الذى هو العالم على رأيهم الى الفاعل الذى هو الله تعالى لاعتقادهم انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه تعالى مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المسند اليه تعالى ثم المتكلمون اتفقوا على نفى القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته فان قلت كيف حكمت بهذا الاتفاق وبعض المتكلمين وهم المعتزلة ينفون القدم عن الصفات ايضا قلت المعتزلة وان انكروا ان يوصف بالقدم ما سوى الله تعالى سوآء كان ما سواه صفة له تعالى او لم يكن انكارا بحسب اللفظ لكن قالوا بقدم الصفات معنى فانهم اثبتوا لله تعالى احوالا خمسة لا اول لها وهى الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية حالة خامسة اثبتها ابو هاشم من المعتزلة علة للاحوال الاربعة مميزة للذات لان ذات البارى يشارك سائر الذوات على زعم ابى هاشم فى الذاتية ويمتاز عنها بصفة الالوهية قال الاصفهانى فى بعض منهواته والحق ان ماهية الله تخالف سائر الذوات بالذات لا بالصفات اعلم انه يفهم من شرح المواقف ان للقديم معنيين مشهور وهو موجود لا اول له وغير مشهور وهو ثابت لا اول له والثانى اعم من الاول لشموله الحال ايضا والكلام هنا فى القديم بالمعنى المشهور وهذه الاحوال التى اثبتها المعتزلة احوال لا توصف عندهم بالوجود

فلا تكون قديمة بهذا المعنى فيفسد الحكم بالاتفاق المذكور (المبحث الخامس في الحدوث) وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم وهذا هو المسمى بالحدوث الزماني ويقابله القدم الزماني وهو ان لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم وقد يفسر الحدوث بالحاجة الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا ويقابله القدم الذاتي وهو عدم الاحتياج في الوجود الى الغير فيكون الحدوث بالتفسير الثاني اعم منه بالتفسير الاول اذا المعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى الثاني دون المعنى الاول قال الاصفهاني فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا قال الفلاسفة الحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة ومدة خلافا للمتكلمين ومعنى المادة المحل والمحل اما موضوع ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة او جسم يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا كذا في شرح المواقف والمدة بضم الميم معناها الزمان ومرادهم بها هنا الزمان المقارن لعدم الحادث وفي شرح المقاصد وبنوا ذلك اي قولهم الحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة ومدة على قدم المادة والزمان وارادوا من المادة المادة القديمة القابلة للصور والاعراض الحادثة (الفصل الخامس في الوحدة والكثرة) وفيه ثلاثة مباحث (المبحث الاول في حقيقتهما) اعلم ان الوحدة والكثرة بديهيتان فلا يجوز حينئذ ان يعرفا الا تعريفا لفظيا ولا يمكن ان يعرفا تعريفا حقيقيا والتعريف اللفظي على ما حققه السيد الشريف تعيين مفهوم اللفظ من بين المفهومات الحاصلة المعلومة للسامع وليس المراد منه تحصيل ما ليس بحاصل وما له التصديق بان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى المعلوم وهو طريق اهل اللغة وحقه ان يكون بلفظ اشهر مرادف للمعرف وان لم يوجد فبمركب يقصد به تعيين المعنى من بين المعاني الحاصلة لا تفصيله واما التعريف الحقيقي فهو تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات فما ذكره المصنف من التعريفين للوحدة والكثرة تعريفان لفظيان لهما فالوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في تمام الماهية سواء لم يكن منقسما اصلا كالواجب تعالى فوحدته هي الوحدة الحقيقية وكذا حال النقطة او كان منقسما الى امور متخالفة في تمام الحقيقة كالانسان الواحد الذي ينقسم الى اليد والرجل والرأس فان هذه الاشياء غير متشاركة في تمام الحقيقة فوحدة الانسان هي الوحدة الاضافية واما الكثرة فهي كون الشيء بحيث ينقسم الى امور متشاركة في تمام الحقيقة كفردين او افراد من نوع واحد قال في شرح المواقف ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من المختلفة الحقائق كالانسان والفرس والحمار داخلة في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم اقول فان قلت كيف توجد الوحدة حينئذ في الانسان الواحد مع انه ينقسم الى اليد والرجل قلت الوحدة تعرض

لانسانيته

لانسانيته فانه انسان واحد من افراد الانسان والمنقسم هو معروض الانسانية وهو الجسم فمعروض الوحدة لا ينقسم اصلا وان انقسم معروض معروضها الا ترى ان فردين من نوع واحد منقسم وكثير واما الاثنينية العارضة لهما فواحدة لعدم انقسامها اذ ليس في الفردين اثنينيتان ثم ان الوحدة تساوق الوجود اي تساويه فكل ما له وحدة فهو موجود في الجملة وكل موجود فله وحدة ما حتى الكثير الذي هو ابعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلا عشرة واحدة من العشرات ثم ان تقابل الوحدة والكثرة لا يمنع عروض احدهما للآخر وانما يمنع عروض احدهما لمعروض الآخر فالعشرية عارضة للجسم الكثير والوحدة عارضة للعشرية لا للجسم الكثير فان قلت اذا لم تعرض الوحدة للجسم الكثير لا يصح قولكم ان كل موجود فله وحدة قلت الوحدة عارضة للجسم الكثير بواسطة عروضها للعشرية العارضة للجسم الكثير فالوحدة عارضة للكثرة التي هي العشرية بالذات وللجسم الكثير بالعرض كذا في شرح المواقف ثم ان الوحدة مغايرة للوجود والماهية فان الانسان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد وكذا الكثرة مغايرة لهما فان الانسان الواحد من حيث هو واحد موجود وانسان وليس بكثير فالوجود والماهية قد يقارنان الوحدة وقد يقارنان الكثرة ثم انه قد اختلف في وجود الوحدة والكثرة في الخارج فاثبته الفلاسفة ونفاه المتكلمون فقال المتكلمون انهما من الاعتبارات العقلية وهو الحق (فرع) الوحدة لا تقابل الكثرة باحد الاصناف الاربعة للتقابل تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكة وتقابل التضاد وتقابل التضايف لان الوحدة جزء من الكثرة اذ الكثرة مركبة من الوحدات ولا شيء من المتقابلين باحد التقابلات الاربعة بجزء من الآخر بل بينهما مقابلة بالعرض لعروض صفة نسبية لكل منهما وهي المكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال للعدد وعادة له بمعنى انه اذا اسقطت الوحدة منه مرة بعد اخرى فني بالكلية والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها فالشيء الواحد لا يكون مكيالا ومكيلا من جهة واحدة قال في شرح المواقف المكيالية والمكيلية متضايفان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات وكذا نقول الوحدة علة مادية للكثرة والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية من الامور المتضايفة وسيأتي بحث التقابل في اقسام الكثرة (المبحث الثاني من اقسام الوحدات) الواحد ان منع نفس مفهومه عن حمله على كثيرين فهو الواحد بالتشخص كهذا الانسان وان لم يمنع فهو واحد لا بالشخص وهو واحد من وجه وكثير من وجه لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا او كثيرا اما الواحد لا بالشخص فجهة الوحدة فيه ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو اي الكثير الذي هو المسمى بالواحد بالنوع

وان كانت جزأ من ماهية الكثرة جنسا اوفصلا فهو الواحد بالجنس اوبالفصل والاول كانواع الحيوان المتحدة بالجنس وهو الحيوان والثانى كافراد الانسان المتحدة بالفصل وهو الناطق وان كانت جهة الوحدة خارجة من ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض اماواحد بالمحمول ان كانت جهة الوحدة التى هى عرض محمولة بالطبع على تلك الكثرة كاتحاد القطن والثلج فى البياض فان الابيض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما واماواحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة التى هى عرض موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كاتحاد الكاتب والضاحك فى الا نسان فان الانسان موضوع لهما بالطبع خارج عنهما هكذا فى شرح المواقف ولعل المراد من الموضوع بالطبع مايكون عبارة عن الذات بلا اعتبار صفة معها كزيد فانه لايكون محمولا الابتأويل كان يراد المسمى بزيد والمراد من المحمول بالطبع مايكون عبارة عن الذات مع اعتبار صفة معها كالكاتب ولذا قيل الذات متعين للابتداء وان كان مردودا واما الواحد بالشخص فامان لايقبل القسمة اصلا فهو الواحد الحقيقى اويقبل والاول ان لم يكن له مفهوم سوى انه لاينقسم اى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية كذا قيد فى شرح المواقف ولعل وجهه ان مطلق الوحدة نوع مشترك بين الوحدات وهو ليس بواحد بالشخص وان كان له اى للواحد الحقيقى مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فاما ان يكون ذا وضع والوضع ههنا بمعنى كون الشئ مشارا اليه بالاشارة الحسية وهو النقطة المشخصة او لا يكون ذا وضع وهو المفارق المشخص اى كل واحد من المفارقات على المادة وهى المجردات كالعقول والنفوس والثانى اى الواحد الشخصى الذى يقبل القسمة ان انقسم الى اجزاء مقدارية متشابهة فى الحقيقة فهو الواحد بالاتصال كالجسم البسيط وهو جسم لم يتركب من اجزاء مختلفة الطبائع كالماء الواحد بالشخص والمقادير اى الخط والسطح والجسم التعليمى وان انقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة بالحقائق فهو الواحد بالاجتماع كالشخص الانسانى المنقسم الى اعضائه وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يتلاقيان عند حد مشترك لضلعى الزاوية المشخصة فانهما يعدان خطا واحدا شخصيا والمراد من الحد المشترك النقطة فانهما يتلاقيان فى نقطة وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الآخر قال فى شرح المواقف وهو على انواع واولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية انتهى اقول والالتحام الغير الطبيعى كالسلسلة وايضا الواحد بالشخص ان حصل له جميع مايمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعى كزيد واما وضعى كدرهم اوصناعى كبيت قيل فى بيان هذه الاقسام فان طبيعة الانسان تقتضى

ان يحصل لزيد جميع مايمكن له من الاعضاء والجوارح ووضع السلطان يقتضى ان يحصل للدرهم جميع مايمكن له من المقدار المعين ذهبا اوفضة وصناعة الصانع تقتضى ان يحصل للبيت جميع مايمكن له من الجدار والسقف انتهى وحاصله ان معنى التام الطبيعى هو ماحصل له تمام مقتضى الطبيعة وكذا الاخيران ثم ان الوحدة فى الوصف الذاتى والعرضى تتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان كان الاتحاد فى النوع كاتحاد زيد وعمرو فى الانسانية يسمى ذلك الاتحاد مماثلة فمعنى المماثلة الاتحاد فى الماهية النوعية وان كان فى الجنس كاتحاد الانسان والفرس فى الحيوانية يسمى مجانسة واما الاتحاد بالوصف العرضى فان كان فى الكم كاتحاد ثوبين فى الطول يسمى مساواة وان كان فى الكيف كاتحاد الجسمين فى اللون نحو اتحاد الزنجى والغراب فى السواد يسمى مشابهة وان كان فى النسبة اى الانتساب الى شئ آخر كاتحاد زيد وعمرو فى بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان فى الشكل كاتحاد الطبقة النارية والهوائية فى الكرية يسمى مشاكلة والشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كانت احاطة ذلك المقدار بمقدار آخر او احاطة مقدار آخر به فكان للجسم التعليمى القائم بالكرة شكلا بسبب احاطة السطح الواحد المستدير به كذلك لذلك السطح شكل بسبب احاطته بالجسم التعليمى وقد صرح بان المراد من الاحاطة هى الاحاطة التامة فلو اعتبرت الاحاطة ناقصة لاتكون الهيئة الحاصلة منها شكلا مثلا لو اعتبر كون السطح المثلث محاطا بالخطوط الثلاثة كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هى الشكل واذا اعتبر منها الخطان المتلاقيان على نقطة كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هى الزاوية وان كان الاتحاد فى الوضع يسمى موازاة او محاذاة وفسر الاصفهانى الاتحاد فى الوضع بان لايختلف البعد بين المتحدين ومثله باتحاد سطح محدب كل فلك وسطح مقعره ومثله شارح المواقف باتحاد شخصين فى الوضع بالقياس الى شخص ثالث اقول المراد من الوضع هنا هو الهيئة الحاصلة للشئ بسبب نسبته الى امر آخر كالقرب والبعد ثم اقول المفهوم من المثالين المذكورين هنا ان قول الاصفهانى ان لايختلف البعد بين المتحدين اعم من ان لايخالف بعد جزء من احد المتحدين عن الجزء المقابل له من المتحد الاخر لبعد جزء آخر من الاول عن الجزء المقابل له من الآخر ومن ان لايختلف بعد كل من المتحدين عن الشئ الثالث بان كان بعد كل منهما عن الثالث بمقدار ذراع مثلا وان كان الاتحاد فى الاطراف يسمى مطابقة كاتحاد طاسين فى الاطراف فانه عند انكباب احدهما على الاخر تطابقت اطرافهما (المبحث الثالث فى اقسام الكثير) قال فى شرح المواقف كل غيرين اثنان اتفاقا واما كل اثنين فهما غيران كما هو المشهور والذى ذهب اليه الجمهور وقال مشايخ اهل السنة ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما فخرج بقوله

موجودان المعدومان وكذا يخرج به اثنان احدهما موجود والآخر معدوم وخرج به الاحوال ايضا اذ لا تثبتها فلا يتصور اتصافها بالغيرية اقول يفهم منه ان من لا يثبت الحال يجعل ما سماه مثبتوا الحال حالا كالمعانى المصدرية من قبيل المعدوم قال فى شرح المقاصد ومبنى اخذ الموجود فى تعريف الغيرين هو ان التغاير عند مشايخ اهل السنة وجودى فلا يتصف به المعدوم ثم المصرح فى شرح المواقف ان المراد من جواز الانفكاك جواز الانفكاك من كلا الجانبين فيخرج به الصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فالصفة لازمة اومفارقة ليس عين الموصوف وهو ظاهر وكذا ليس غيره وكذا حال الجزء مع الكل ثم ان جواز الانفكاك اعم من جواز الانفكاك فى الحيز بان كان حيز احدهما مغايرا الحيز الاخر ومن جواز الانفكاك بحسب الوجود والعدم بان يجوز وجود كل منهما مع عدم الآخر فيدخل فى التعريف جسمان فرضا قديمين او احدهما قديما والآخر حادثا فانه وان لم يجز انفكاك كل منهما عن الآخر بحسب الوجود والعدم لكن ينفك كل منهما فى الحيز اذ لا يجوز اتحاد جسمين فى حيز قال فى شرح المقاصد ان قيل مثل الاب والابن من حيث اتصافهما بالابوة والبنوة وكذا العلة والمعلول متغايران بالضرورة مع انه لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر قلت الضرورى هو التغاير بين الذاتين ولا كلام فى جواز انفكاك كل من ذاتيهما عن الآخر واما الذاتان مع وصف الاضافة فلا نسلم تغايرهما لانهما ليسا بموجودين والتغاير عندهم من خواص الموجود اقول بيانه انهما ليسا بموجودين حينئذ اذ الاضافات من قبيل الاحوال والاحوال عندنا من قبيل المعدوم فالذات مع وصف الاضافة مركب من الموجود والمعدوم والمركب من الموجود والمعدوم معدوم قال الاصفهانى ومشايخ اهل السنة اصطلحوا على تخصيص لفظ الغير بذلك المعنى ولهذا الاصطلاح قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره وارادوا سلب الغيرية الخاصة وكذا سلب تلك الغيرية من الكل والجزء ثم نشرع فى تقسيم الكثير فنقول الغيران على الاصطلاح الاول اى الاثنان ان اشتركا فى تمام الماهية فهما المثلان كزيد وعمرو وان لم يشتركا فى تمام الماهية فهما المختلفان ثم المختلفان قسمان القسم الاول المتلاقيان وهما الشيئان اللذان اشتركا فى موضوع بان امكن اجتماعهما فى موضوع واحد فى زمان واحد كالسواد والحركة والمراد من الموضوع هو المحل المستغنى عن الحال على ما صرح به فى بعض التعليقات ثم ان المتلاقيين ضربان الضرب الاول متساويان وهما الشيئان اللذان صدق كل واحد منهما على كل ما صدق عليه الآخر كالانسان والناطق والضرب الثانى متداخلان وهما الشيئان اللذان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الآخر ثم ان الآخر ان صدق على جميع افراد الاول فالآخر اعم مطلقا والاول اخص مطلقا كالحيوان والانسان وان صدق

اى

اى الآخر على بعض افراد الاول فكل منهما اعم من الآخر من وجه واخص من وجه كالحيوان والابيض والقسم الثانى من قسمى المختلفين المتباينات وهى الشيئان اللذان لم يشتركا فى موضوع اى لم يكن اجتماعهما فى موضوع واحد فى زمان واحد ثم ان المتباينين ضربان الضرب الاول ما لا موضوع له كالانسان والفرس والضرب الثانى ما له موضوع لكن امتنع اجتماعهما فيه من جهة واحدة فى زمان واحد ويسمى الضرب الثانى متقابلين والضرب الاول متباينين غير متقابلين ثم ان المتقابلين على اربعة اوجه لانهما ان كانا وجوديين وامكن تعقل احدهما بالذهول عن الآخر فهما ضدان كالسواد والبياض وفسر السيد الشريف الوجوديين فى حاشية الاصفهانى بقوله اى ما لا يكون السلب جزأ لاحدهما اقول فالمراد من العدمى حينئذ فيما سيأتى ما يكون السلب جزأ من مفهومه ثم اقول الوجودى بهذا المعنى اعم من ان يكون موجودا فى الخارج ومن ان يكون امرا اعتباريا كالاضافات مثل الابوة والبنوة ولذا انقسم الوجودى ههنا الى المضافين ايضا مع انهما ليسا بموجودين فى الخارج ثم المفهوم من شرح المواقف ان للمتضادين شرطا آخر وهو ان يكونا موجودين فى الخارج لانه نفى التضاد عن الحسن والقبح والحل والحرمة فى الافعال وقال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينها لان المتضادين لا بد ان يكونا معنيين موجودين ثم قال اعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان العقل لا يوجب فيه تضادا وان لم يمكن تعقل احدهما بالذهول عن الاخر فهما متضايفان كالابوة والبنوة وان كان احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر كون موضوع العدمى مستعدا فى وقت اتصافه بالعدمى للاتصاف بالوجودى بحسب شخصه اى شخص الموضوع فهما العدم والملكة المشهوران كالكوسج فان الكوسجية عدم اللحية عما من شأنه فى ذلك الوقت ان يكون ملتحيا ولا يقال الكوسج للامرد الذى ليس من شأنه اللحية فى ذلك الوقت وان اعتبر قبول الموضوع واستعداده للوجودى اعم مما ذكر اولا فهما العدم والملكة الحقيقيان وذلك بان اعتبر قبوله له بحسب شخصه لكن لم يقيد قبوله بكونه فى ذلك الوقت ليعم مثل عدم اللحية من الامرد او اعتبر قبوله له اعم من قبوله له بحسب شخصه كما سبق ومن قبوله بحسب نوعه اى نوع الموضوع ليعم مثل عدم اللحية من المرأة فان نوع المرأة الانسان وهو قابل للحية باعتبار تحققه فى ضمن الرجل ومن قبوله بحسب جنسه القريب ليعم مثل عدم البصر بالنسبة الى العقرب فان جنسه القريب اعنى الحيوان قابل للبصر باعتبار تحققه فى ضمن الانسان مثلا ومن قبوله له بحسب جنسه البعيد ليعم مثل عدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعنى الجسم الذى هو فوق الجماد قابل للحركة

الارادية باعتبار تحققه فى ضمن الحيوان وان لم يعتبر فى العدمى كون الموضوع
مستعدا للاتصاف بالامر الوجودى اصلا فهما الايجاب والسلب وهما امران
عقليان واردان على ما فى العقل من النسبة ولا وجود لهما فى الخارج والسلب
اعم من ان لا يوجد موضوعه ومن ان يوجد ولكن لا يكون مستعدا للامر الوجودى
ومن ان يكون مستعدا له لكن لم يعتبر استعداده فيه اى فى السلب ثم ان الايجاب
والسلب قد يكون فى المفرد كالفرسية واللافرسية وقد يكون فى المركب كزيد
فرس وزيد ليس بفرس فان قلت اليس كونهما فى المفرد ينافى ما سبق من انهما
واردان على النسب قلت ما لم يعتبر صدق الفرسية واللافرسية على موضوع واحد
لم يتصور التقابل بينهما كذا قاله الاصفهانى وفى المبحث الثالث خمسة فروع الفرع
الاول ان المثلين لا يجتمعان فى محل واحد كالبياضين والحركتين المتماثلتين واليه
ذهب الشيخ الاشعرى ومنعه المعتزلة واتفقوا على جواز اجتماعهما الفرع الثانى
ان التقابل بالذات انما هو بين العدم والملكة وبين الايجاب والسلب لان امتناع
الاجتماع فى هذين التقابلين انما هو بالنظر الى ذاتى المتقابلين وغيرهما من المتقابلين
انما يثبت فيهما التقابل لان كل واحد منهما مستلزم سلب الآخر ولولاه لم يتقابلا لان
معنى التقابل التنافى مثلا ان السواد يستلزم سلب البياض وقس عليه الفرع الثالث
ان الايجاب والسلب لا يصدقان ولا يكذبان اذا اجتمع فيهما شرائط التناقض
واما سائر المتقابلين فيجوز كذبهما اما المتضايفان فلعدم المحل او لخلو المحل عنهما
واما الضدان فلعدم المحل او لخلو المحل عنهما سواء اتصف المحل حين الخلو بامر وسط
بينهما معبر عنه باسم وجودى كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد فان المتصف بالفاتر
ليس بحار ولا بارد او معبر عنه بسلب الطرفين كاللاعادل واللاجائر فان المتصف بهما
خال عن الطرفين وهو العدل والجور او لم يتصف المحل بالامر الوسط كما لم يتصف
بالضدين كالشفاف وهو ما لا لون له كالماء فانه كما لم يتصف بالسواد والبياض لم يتصف
باللون الوسط بينهما واما العدم والملكة فيكذبان لعدم الموضوع ولعدم اعتبار
استعداد الموضوع المتصف بالعدمى للملكة فان الموضوع حينئذ كما لا يتصف بالملكة
التى هى الامر الوجودى كذلك لا يتصف بعدم الملكة لان عدم الملكة لا يطلق بحسب
اصطلاحهم الا على عدم اعتبر فى موضوعه الاستعداد للملكة الفرع الرابع
المضافان يتلازمان طردا وعكسا اى متى وجد احدهما وجد الآخر ومتى عدم
احدهما عدم الآخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود والانعكاس هو
الاستلزام من جانب العدم والضدان قد يلزمان المحل على البدل بان يكون احدهما
لا بعينه لازما للمحل مثل بدن الحى المستلزم للصحة او للمرض وقد لا يلزم احد
الضدين المحل فلا يتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط والى الوسط فانهما

ضدان ولا يلزم احدهما المحل اذ يجوز ان لا يتحرك اصلا او يتحرك من الوسط ويسكن
بل ولا يمكن التعاقب فى هذه الصورة لوجوب تخلل سكون بين كل حركتين على ما هو
المشهور ففى آن السكون ينتفى كلتا الحركتين وقد يلزم احد الضدين المحل بعينه
كبياض الثلج (الفرع الخامس) الاستقراء يدل على ان التضاد الحقيقى لا يكون الا بين
نوعين اخيرين مندرجين تحت الجنس الواحد السافل كالبياض والسواد فانهما
نوعان اخيران مندرجان تحت اللون وهو جنس سافل تحت الكيفية المبصرة وهى
تحت الكيفية المحسوسة اذ الحس اعم من البصر وهى تحت مطلق الكيف وايضا
دل الاستقراء على ان المتباينين لا يضادهما شىء واحد تضادا حقيقيا ولا يرد النقض
بالحركة من الوسط والسكون فانهما امران متباينان يضادهما شىء واحد
وهو الحركة الى الوسط فان السكون لا يكون ضدا للحركة بل بينهما تقابل العدم
والملكة ويفهم مما ذكر ان التضاد المشهورى لا ينحصر ان يكون بين نوعين اخيرين وان
الشىء الواحد يضاد المتباينين تضادا مشهوريا والفرق بين التضاد المشهورى والحقيقى
ان الضدين هما متقابلان ليس احدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على
صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهوريين وقد يشترط فى الضدين ان يكون
بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان فى الغاية
دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ولا بين احداهما وبين السواد والبياض ذلك
الخلاف والتباعد فيسمى مثل الحمرة والصفرة على ذلك الاشتراك بالمتعاندين وهما
داخلان فى التضاد المشهورى والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وهو اخص من
المشهورى والمذكور فيما سبق فى تقسيم المتقابلين هو الضدان المشهوريان (الفصل
السادس فى العلة والمعلول) وفيه اربعة مباحث (المبحث الاول فى اقسام العلة) علة
الشىء ما يحتاج اليه الشىء فان كان ذلك جميع ما يحتاج اليه الشىء فهو العلة التامة
وان كان بعض ما يحتاج اليه الشىء فهو العلة الناقصة فيدخل فى العلة التامة وجود
الشرائط وزوال الموانع وفى لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب فى العلة التامة
وذلك غير واجب لان العلة التامة قد تكون هو الفاعل وحده كالفاعل الموجب
الذى صدر عنه بسيط اذ لم يكن هناك شرط ومانع وسيتضح لك ذلك ان شاء الله تعالى
ثم العلل الناقصة اربع لان ما يحتاج اليه الشىء اما ان يكون جزأ من الشىء او خارجا
عنه اذ يمتنع ان يكون نفس المعلول والاول اما ان يكون الشىء به بالفعل وهو الصورة
كصورة السرير او بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير ويسمى العنصر والقابل اما
تسميتها بالمادة فباعتبار توارد الصور المختلفة عليها واما تسميتها بالعنصر فباعتبار انها
يبتدأ منها التركيب واما تسميتها بالقابل فباعتبار انها محل للصورة ومستعد لها
والثانى اى العلة الناقصة الخارجة عن المعلول اما ان يكون مؤثرا فى وجود الشىء

المعلول وهوا الفاعل اويكون مؤثرا فى مؤثرية الفاعل لا جلها صار فاعلا وهو الداعى والغاية فان قلت قد تركت بعض العلل الناقصة وهى اجتماع الشروط وارتفاع الموانع قلت انهما جزءآن للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتأثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرآئط وارتفاع الموانع وقد يجعلان من تتمة المادة لان القابل انما يكون قابلا عند حصول الشرآئط وارتفاع الموانع كذا فى شرح المواقف ثم ان هذه العلل الاربع المذكورة قد تجتمع فى معلول واحد كالمركب الصادر عن الفاعل المختار وقد تجتمع الثلاث كما فى المركب الصادر عن الموجب فانه لا غاية حينئذ وقد تجتمع الاثنتان كما فى البسيط الصادر عن المختار فانه لا مادة ولا صورة فى البسيط وقد توجد واحدة فقط كما فى البسيط الصادر عن الموجب فانه ليس ههنا الا فاعل فقط (المبحث الثانى فى تعدد العلل والمعلولات) المعلول الواحد بالشخص يمتنع ان يجتمع عليه علتان مستقلتان كل منهما مستقلة فى العلية اذ لو اجتمع على معلول واحد بالشخص علتان مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما لان معنى استقلال العلة وجوب وقوع المعلول بها واذا كان واجب الوقوع بكل منهما يكون مستغنيا عن كل منهما بالاخرى وقد فرض احتياجه اليهما معا اذ معنى اجتماع العلتين على معلول احتياجه اليهما معا واما المتماثلان وهما المتحدان بالنوع فيجوز تعليلهما بعلتين مستقلتين على معنى ان احد المتماثلين واقع باحداهما والآخر بالاخرى لا على معنى ان الطبيعة النوعية توجد فى ضمن الافراد عن علل مستقلة اذ ليس فى الاعيان الا الاشخاص كذا فى شرح المواقف اعلم انه يجوز اسناد آثار متعددة الى المؤثر المركب بالاتفاق وكذا الى البسيط ان تعددت الآلة كالنفس الناطقة التى تصدر عنها آثار بتوسط آلاتها وكذا ان تعددت المواد التى تقبل الاثر منه كالعقل الفعال على ما زعمه الفلاسفة فانه يفيض الصور والاعراض عندهم على المواد العنصرية واما البسيط الذى لا تعدد فيه بوجه من الوجوه من غير آلة ومادة قابلة فيجوز عندنا اسناد آثار متعددة اليه وكيف لا يجوز ذلك عندنا ونحن نقول بان جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب ومستغنيا عن الآلة والمادة اذ قد يخلق شيأ بلا سبق مادة ومنعه جمهور الفلاسفة وقالوا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاحتاجوا الى اثبات العقول العشرة واسطة بينه وبين العالم الجسمانى على ما سيأتى تفصيله وقالوا لم يصدر منه تعالى الا العقل الاول (المبحث الثالث فى الفرق بين جزء المؤثر وشرط المؤثر) جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر وهو يقوم المؤثر ويحصله وشرط المؤثر ما يتوقف عليه تأثير المؤثر فى غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كيبوسة الحطب المجاور للنار فان احراق النار اياه يتوقف على يبوسته ولا يتوقف عليها تحقق ذات النار وهو

ظاهر (المبحث الرابع) قال الفلاسفة الشئ الواحد اى البسيط الحقيقى الذى لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون قابلا لشئ وفاعلا لذلك الشئ قال فى شرح المواقف خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان لله تعالى صفات حقيقية زآئدة على ذاته وهى صادرة وقائمة (الباب الثانى فى الاعراض) وهو من الابواب الثلاثة للكتاب الاول الذى هو فى الممكنات وفيه اربعة فصول (الفصل الاول فى المباحث الكلية الشاملة لجميع الاعراض وهى خمسة مباحث (المبحث الاول فى تعداد اجناس الاعراض) اعلم ان تعريف العرض عند الاشاعرة موجود قائم بمتحيز قال فى شرح المواقف هذا هو المختار فى تعريفه لانه خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست موجودة والجواهر اذ هى غير قائمة بمتحيز وخرج ايضا ذات الرب وصفاته واما تعريفه عند المعتزلة فالو وجد لقام بالمتحيز وانما اختاروه لان العرض ثابت عندهم فى العدم ايضا واما تعريفه عند الفلاسفة فماهية اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع كما ان تعريف الجوهر عندهم ماهية اذا وجدت كانت لا فى موضوع قال فى شرح المواقف اشاروا بقولهم اذا وجدت الى ان الوجود زآئد على الماهية فى الجوهر والعرض ومن ثمة لم يصدق حد الجوهر عندهم على ذات البارى تعالى لان وجوده تعالى عين ذاته عندهم اقول ولعلهم اختاروا الموضوع فى تعريف العرض بدل المتحيز لادخال اعراض غير المتحيز وهو المجردات فى التعريف تدبر (فائدة) الصفة اعم من العرض كما فى المواقف ولعل ذلك لان الصفة تشمل السلوب والامور الاعتبارية دون العرض فانه قسم من الموجود ثم ان الصفة التى هى اعم من العرض تنقسم الى ثبوتية وسلبية والثبوتية تنقسم الى نفسية وهى الصفة التى تدل على الذات دون معنى زآئد عليها ككون الذات جوهرا او موجودا او ذاتا او شيأ وقد يقال هى ما لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل امر زآئد عليها ومآل العبارتين واحد ومعنوية وهى الصفة التى تدل على معنى زآئد على الذات كالتحيز وهو الحصول فى المكان والحدوث اذ معناه كون وجوده مسبوقا بالعدم وقبول الاعراض فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال بعبارة اخرى وهى ما يحتاج وصف الذات الى تعقل امر زآئد عليها ثم اعلم ان للاعراض اقساما عند الفلاسفة واقساما عند المتكلمين اما اقسامه عند المتكلمين فنقول العرض اما ان يختص بحى وهو الحياة وما يتبعها من الادراكات كالعلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحياة واما ان لا يختص بالحى وهو نوعان الاول الاكوان المنحصرة فى اربعة انواع الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والثانى المحسوسات باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروآئح والطعوم والحرارة واخواتها واما اقسامه عند الفلاسفة فنقول المشهور انحصار الاعراض

المندرجة تحت جنس فى المقولات التسع وهى (الكم) وهو عرض يقبل القسمة والتجزئة لذاته كالاعداد والمقادير (والكيف) وهو ما لا يقبل القسمة لذاته وان قبلها بواسطة قسمة موضوعه ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كالالوان فالقيد الاول يخرج الكم والقيد الثانى الاعراض النسبية وهى الاين الى آخر المقولات وهى سبع قال منلا زاده اعلم ان ههنا نسبا وهيئات عارضة للشئ حاصلة من تلك النسب فحصول الجسم فى المكان نسبة بينه وبين المكان بسببها تعرض للجسم هيئة وهكذا فى البواقى فالاعراض النسبية ايتهما هى أتلك النسب انفسها ام الهيئات العارضة بسببها اضطربت مقالاتهم فى ذلك (والاين) وهى هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه اوحصول الجسم فى المكان وهكذا امر البواقى (والمتى) وهى الهيئة الحاصلة للشئ من حصوله فى الزمان (والوضع) وهى الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزآئه الى بعض وبسبب نسبة اجزآئه الى الامور الخارجة عن ذلك الجسم ولاعتبار نسبة وضع الاجزآء الى الامور الخارجية ايضا فى ماهية الوضع اختلفت هيئة القيام والاستلقاء ولوا كتفى بالنسبة فيما بين الاجزآء وحدها لزم اتحاد وضع القيام والاستلقاء (والاضافة) وهى هيئة تكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى تكون اى تلك الهيئة ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سوآء كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة اومتوافقتين كالاخوة من الجانبين والحاصل ان الاحتياج فى التعقل اذا كان من طرف ولم يكن من طرف آخر لا يكون شئ من الطرفين اضافة هكذا حققه الاصفهانى (والملك) وهى الهيئة الحاصلة للشئ بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالهيئة الحاصلة من التعمم والتقمص (والفعل) وهو التأثير فى شئ كقطع القاطع مادام قاطعا (والانفعال) وهو كون الشئ متأثرا عن غيره كانقطاع المنقطع مادام منقطعا قال فى المواقف قيل الوحدة والنقطة خارجتان عن المقولات التسع فبطل الحصر فقالوا لا نسلم انهما عرضان اذ لا وجود لهما فى الخارج ولو سلم فهما ليسا بجنسين لما تحتهما اذ يجوزان يكونا مقولين على ما تحتهما قولا عرضيا او الحصر المذكور للاعراض المندرجة تحت جنس قال فى شرح المواقف ان الجواهر كلها مقولة واحدة يعنى ان الجوهر جنس عال لجميع الجواهر فصارت المقولات التى هى اجناس عالية للموجودات الممكنة عشرا (المبحث الثانى فى امتناع انتقال الاعراض من محل الى محل) وذلك مما اجمع عليه جمهور العقلاء من المتكلمين والفلاسفة فان قلت هذا انكار للحس فان رائحة التفاح تنتقل منه الى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها فالجواب ان الحاصل فى المحل الثانى شخص آخر مماثل للاول يحدثه الله تعالى عندنا بطريق جرى العادة عقيب المجاورة والمماسة وعند الفلاسفة العقل الفعال

يفيض ذلك الشخص الآخر على المحل الثانى بطريق الوجوب لاستعداد يحصل له بسبب المجاورة او المماسة (المبحث الثالث) لا يجوز قيام العرض بالعرض عند المتكلمين ويجوز عند الفلاسفة فالسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم عند الفلاسفة واما عند المتكلمين فهما قائمتان بالجسم استدل المتكلمون بان معنى قيام الشئ بالمحل انه تابع للمحل فى التحيز فالمحل يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشئ تابعا له فى التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر واعترض عليه بانا لا نسلم ان معنى القيام التبعية فى التحيز بل معنى قيام الشئ بغيره هو الاختصاص الناعت وهو ان يختص ذلك الشئ بذلك الغير بحيث يصير الاول نعتا للثانى فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه فالاختصاص الناعت اعم من التبعية فى التحيز ولو سلم ان معنى قيام الشئ بغيره هو التبعية فى التحيز فلا نسلم انه يجب ان يكون المحل متحيزا بالذات لجواز ان يكون تحيز المحل تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر (المبحث الرابع) ذهب الشيخ الاشعرى ومتبعوه من محققى الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هى على التقضى والتجدد ينقضى واحد منها ويتجدد آخر مثله ووافقهم على ذلك النظام والكعبى من قدماء المعتزلة وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات استدل الشيخ بان البقاء عرض فلا يقوم بالعرض واجيب عنه بمنع عرضية البقاء فانه امر عدمى وبمنع استحالة قيام العرض بالعرض (المبحث الخامس فى امتناع قيام العرض الواحد بمحلين) اعلم ان قيام العرض الواحد بالشخص بمحلين له ثلاثة معان الاول ان يقوم عرض واحد بالشخص بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر وبطلانه بديهى اذ يجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بمحل آخر قال فى المواقف ولم نجد له مخالفا الا ان قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات جوزوا قيام نحو الجوار والقرب والاخوة وغيرها من الاضافات المتشابهة بالطرفين والحق ان هنا قربين وجوارين واخوتين متشاركتين فى الحقيقة النوعية فالقرب القائم باحدهما مغاير بالشخص لما قام بالآخر وان اتحدا نوعا الثانى وهو الذى لا نزاع فى جوازه ان يقوم عرض واحد بالشخص قابلا للانقسام بحسب انقسام المحل بمحل ينقسم الى اجزآء صارت باجتماعها محلا واحدا لذلك العرض فيوجد كل جزء من العرض فى جزء من محله فيكون المجموع حالا فى المجموع ولعل مثاله الهيئة السريرية القائمة بالسرير المنقسم الى قطع الخشب والحياة القائمة بالاعضاء ان قيل بقبول الحياة الانقسام الثالث ان يقوم عرض واحد بالشخص غير قابل للانقسام بمحل منقسم الى اجزآء صارت باجتماعها محلا واحدا له وهو مختلف فيه جوزه الفلاسفة كما فى الوحدة القائمة بمجموع العشرة والتثليث القائم بمجموع

الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح واحد والحياة القائمة ببنية متجزئة الى اعضاء ولعل من لم يجوز هذا التقسيم يمنع وجودية الوحدة والتثليث ليخرجا من العرض ويمنع عدم قبول الحياة الانقسام ليخرج المثال عن محل النزاع اى عن القسم الثالث ويدخل فى الثانى (الفصل الثانى فى مباحث الكم) وهى خمسة (المبحث الاول) فى اقسام الكم الكم اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك فى حد واحد وهو الكم المنفصل ويسمى العدد والمراد بالحد المشترك ما تكون نسبته الى الجزءين واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئى الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزءين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر ايضا وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للآخر ايضا والحد المشترك يجب كونه مخالفا بالنوع لما هو حد له واما ان ينقسم الى اجزاء تشترك فى حد واحد وهو الكم المتصل وهو ان لم يكن قار الذات فهو الزمان وان كان قار الذات فهو المقدار ثم المقدار ان انقسم فى جهة واحدة فهو الخط وان انقسم فى جهتين فهو السطح وان انقسم فى الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمى ويسمى الثخن ايضا وهو حشو ما بين السطوح فالجسم التعليمى عرض قائم بالجسم الطبيعى والسطح قائم بالجسم التعليمى ونهاية له والخط قائم بالسطح ونهاية له والنقطة قائمة بالخط ونهاية له ثم ان الحد المشترك بين جزئى الزمان هو الآن وبين جزئى الخط هو النقطة وبين جزئى السطح هو الخط وبين جزئى الجسم التعليمى هو السطح ثم ان الثخن ان اعتبر نزولا فعمق وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وان اعتبر صعودا فسمك وبهذا الاعتبار يقال سمك المنارة وقد يطلق الطول على البعد المفروض اولا والعرض على البعد المفروض ثانيا مقاطعا للاول والعمق هو البعد المفروض ثالثا مقاطعا لكل واحد من الاولين وقد يقال الطول ايضا للامتداد الآخذ من رأس الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات الاربع الى ذنبها ويقال العرض للامتداد الآخذ من يمين الانسان او ذوات الاربع الى شماله ويقال العمق للامتداد الآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض وقد يقال الطول للامتداد الواحد وهو الخط ولا يشترط فيه كونه مفروضا اولا وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو فى نفسه طويل اى له بعد واحد ويقال العرض لماله امتدادان وهو السطح وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو فى نفسه عريض ويقال العمق للثخن وهو حشو ما بين السطوح اعنى الجسم التعليمى وبهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو فى نفسه عميق وقد يقال الطول لاطول الامتدادين المتقاطعين فى السطح وهذا هو المشهور بين الجمهور ويقال العرض لاقصرهما كذا فى المواقف وشرحه (المبحث الثانى) الكم اما كم بالذات وهو ما يكون كما فى نفسه كما ذكر وبين اقسامه وهو عرض البنية واما كم بالعرض وهو ما عرض له الكمية بواسطة الكم بالذات ثم الكم بالعرض اما جسم او كيف او غير ذلك ولعل معنى عروض الكمية

عروض قبول الانقسام واقسام الكم بالعرض اربعة القسم الاول ما هو محل الكم بالذات وهو ضربان الضرب الاول محل الكم المتصل كالجسم الواحد فانه محل الجسم التعليمى والضرب الثانى محل الكم المنفصل كالجسم المتعدد فانه محل العدد فالجسم فى الضرب الاول كم متصل بالعرض وفى الضرب الثانى كم منفصل بالعرض القسم الثانى ما هو حال فى كم بالذات كالضوء القائم بالسطح فان الضوء من قبيل الكيف لكنه كم متصل بالعرض كذا فى شرح المواقف ولعله ضربان ايضا الضرب الاول ما هو حال فى كم متصل كما ذكر والضرب الثانى ما هو حال فى كم منفصل كالامكان القائم بالعدد على القول بوجود الامكان القسم الثالث ما هو حال فى محل الكم وهو ضربان الضرب الاول ما هو حال فى محل الكم المتصل والضرب الثانى ما هو حال فى محل الكم المنفصل ومثالهما على ما فى شرح المواقف كالسواد فانه مع الكم المتصل الذى هو المقدار محلهما الجسم وان اعتبرت تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل الذى هو العدد متحدين فى المحل فالسواد فى نفسه من قبيل الكيف لكنه على الاول كم متصل بالعرض اى بواسطة المقدار الحال معه فى الجسم وعلى الثانى كم منفصل بالعرض اى بواسطة العدد الحال معه فى الجسم المتعدد والقسم الرابع من اقسام الكم بالعرض ما هو متعلق بما يعرض له الكم بالذات كالقوة الفلكية هى مبدأ لحركات الفلك والحركات ليست كما بالذات لانها من قبيل الاعراض النسبية بل هى هنا كم متصل بالعرض لانطباقه على الزمان او العدد فيعرض للحركة الكمية المتصلة او المنفصلة متناهيا او غير متناه بحسب تناهى الزمان والعدد وعدم تناهيهما ثم تعرض تلك الكمية للقوة المتعلقة بالحركة ولذلك يقال للقوة انها متناهية او غير متناهية ومعنى تعلق القوة للحركة كونها مبدأ لها وهو ضربان الضرب الاول ما هو متعلق معروض الكم المتصل كالقوة الفلكية فانها عند الفلاسفة مبدأ لحركات غير متناهية بحسب الزمان قال فى شرح المواقف فى المقصد التاسع من مقاصد الاين الحركة ليست كما بالذات فانها من المقولات النسبية لا من مقولة الكم بل هى كم بالعرض وقال فى موضع آخر الحركة منطبقة على الزمان فكانها اى الحركة محل له فالزمان كم متصل بالذات والحركة كم متصل بالعرض لانطباقها على الكم المتصل بالذات فالقوة التى هى مبدأ الحركة كم متصل بالعرض ايضا لتعلقها لآثارها التى هى الحركات والحاصل ان القوة كم بواسطة آثارها التى هى الحركات وهى ايضا كم بواسطة ما تنطبق عليه من الزمان فالقوة كم بواسطتين الضرب الثانى ما هو متعلق معروض الكم المنفصل وذلك كالقوة الفلكية ايضا فان الحركات التى هى آثارها اذا اعتبرت متعددة بان اعتبر كل دورة مثلا حركة واحدة تكون تلك القوة متعلق معروض الكم المنفصل فتكون كما منفصلا بالعرض اعلم ان كون الحركات آثار

القوة انما هو على اعتقاد الفلاسفة واما عندنا فجميع الاشياء مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا واسطة وقال فى شرح المواقف وقد يكون الشئ كما متصلا بالذات وكما متصلا بالعرض كالزمان فانه كم متصل بالذات لان اجزاءه تتلاقى على حد مشترك وهو الآن وتنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا بواسطة الحركة على المسافة التى هى كم متصل بالذات فيكون كما متصلا بالعرض ايضا (المبحث الثالث) فى عدمية هذه الكميات اعنى العدد والمقادير التى هى الخط والسطح والجسم التعليمى قال المتكلمون العدد لا وجود له فى الخارج لتركبه من الوحدات التى هى اعتبارات عقلية واما المقادير التى هى الجسم التعليمى والسطح والخط فالمتكلمون انكروها ايضا بمعنى انها ليست بموجودات زائدة على الجسم اذ هم يقولون بالخط والسطح الجوهريين للجسم كما سيأتى وانما انكروها بذلك المعنى لان الجسم عندهم مركب من اجزاء لا تتجزأ ولا اتصال بين الاجزاء عندهم الا انه لا يحس انفصالها لصغر المفاصل فكيف يسلم عندهم ان فى الجسم امرا متصلا فى حد ذاته هو عرض حال فى الجسم اذ ليس هنالك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت فى سمت واحد حصل منها امر منقسم فى جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت فى سمتين حصل امر منقسم فى جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت فى الجهات الثلاث حصل ما يسمى جسما اتفاقا والخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لنا الا الجسم او اجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خط او سطح او جسم تعليمى كما زعمت الفلاسفة كذا فى شرح المواقف والنقطة عند المتكلمين عبارة عن الجوهر الفرد والفلاسفة لما ابطلوا الجزء الذى لا يتجزأ قالوا باتصال الجسم فى الحقيقة فاثبتوا تلك المقادير العرضية (المبحث الرابع الزمان) انكر المتكلمون وجود الزمان الذى هو الكم المتصل الغير القار وقالوا انه امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج وذهب الفلاسفة الى انه موجود فى الخارج قال فى شرح المواقف مذهب الاشاعرة ان الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك واخرى ذاك بهذا وانما يتعاكس بحسب ما هو متصور ومعلوم للمخاطب فاذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان المخاطب الذى هو السائل مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجيء زيد ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد ان كان السائل مستحضرا لمجيء زيد دون طلوعها الذى سئل عنه ثم ان الفلاسفة اختلفوا فى الزمان فقال بعضهم انه جوهر مجرد اى ليس بجسم ولا جسمانى ولا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات وهذا اقبح كلمة خرجت من افواههم ان يقولون الا كذبا وقال بعضهم الزمان هو الفلك الاعظم وقال بعضهم هو حركة الفلك الاعظم وقال بعضهم هو مقدار تلك الحركة وهو

قول ارسطو ومتابعيه (المبحث الخامس) فى المكان اورده المصنف فى مباحث الكم لانه من قبيل الكم عند من يقول انه السطح الباطن اعلم ان المكان امر موجود فى نفس الامر اتفاقا ثم انه عند المتكلمين هو البعد المجرد المفروض الممتد فى جميع الجهات اى الفراغ الموهوم الذى يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم قال القاضى مير فى بعض منهواته ومذهب المتكلمين انه لا شئ بمعنى انه معدوم فى الخارج لا بمعنى انه معدوم فى نفس الامر فان قلت الظاهر من كلامهم انه لا ثبوت للمكان الا بمجرد التوهم فيكون معدوما فى نفس الامر فمن اين علم ان مرادهم باللاشئ اللاشئ فى الخارج دون نفس الامر قلت من انهم لا يطلقون الموجود والمعدوم الا على ما نسميه موجودا خارجيا او معدوما خارجيا انتهى اقول وعلى هذا فكون المكان امرا موجودا لا ينافى مذهب المتكلمين وعند افلاطون هو البعد الموجود فى الخارج المجرد عن المادة الذى ينفذ فيه الجسم وعند ارسطو هو السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى وعليه المتأخرون من الفلاسفة كابن سينا والفارابى واتباعهما قال فى شرح المواقف لا مزيد لاحتمالات المكان على الثلاثة هذا ما عليه اهل العلم والتحقيق واما العامة فانهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشئ من النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضع ترس على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكان الترس الا القدر الذى يمنعه من النزول وهو مقدار درهم من رأس القبة (تتمة) اعلم ان المتكلمين لما ذهبوا الى ان المكان هو البعد المجرد الموهوم الممتد فى جميع الجهات جوزوا خلو ذلك البعد عن الشاغل وحقيقة الخلاء ذلك فهم جوزوا الخلاء واستدلوا عليه بانه لو رفع صفحة ملساء عن مثلها دفعة لخلا الوسط عن جميع الشواغل اول زمان الارتفاع ومنعه الفلاسفة القائلون بان المكان هو السطح واما من قال بان المكان هو البعد المجرد الموجود فانهم وان منعوا وجود بعد موهوم خال عن الشاغل لكنهم اختلفوا فبعضهم جوز وجود بعد موجود خال عن الشاغل وبعضهم لم يجوزه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين فى وجود الخلاء وهو البعد الخالى عن الشاغل لكن يقول المتكلمون ذلك البعد امر موهوم لا وجود له فى الخارج ويقول ذلك البعض من الفلاسفة ان ذلك البعد امر مجرد موجود فى الخارج وبالجملة ان الفلاسفة اتفقوا على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض ثم ان النزاع المذكور انما هو فى الخلاء داخل العالم واما الخلاء خارج العالم فوجوده متفق عليه والنزاع فى تسمية ذلك الخلاء بعدا فانه عند الفلاسفة عدم محض ونفى صرف يثبته الوهم ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذى لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا ولا خلاء ايضا وعند المتكلمين هو بعد موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم كذا فى شرح المواقف (الفصل

الثالث فى الكيف) الاستقرآء دل على انحصار هذه المقولة فى اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة باحدى الحواس الخمس الظاهرة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد يعبر عن الاخير بالاستعدادات اما القسم الاول اعنى الكيفيات المحسوسة ففيه ستة مباحث (المبحث الاول فى اقسامها) اعلم ان الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات وسميت الاولى بالانفعاليات لانفعال الحواس عنها عند الاحساس بها واما الثانية فلشبهها بالانفعال فى التجدد والتغير نقل اسم الانفعال اليها للمشابهة ثم ان الكيفيات المحسوسة تنقسم ايضا بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى خمسة اقسام (القسم الاول الملموسات) وهى عشرة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة وتسمى الاربع الاولى كيفيات اول لتكيف البسائط العنصرية بها اولا وبتبعية البسائط تتكيف المركبات بها ثانيا (القسم الثانى المبصرات) وهى الالوان والاضوآء (القسم الثالث المسموعات) وهى الاصوات والحروف (القسم الرابع المذوقات) وهى الطعوم (القسم الخامس المشمومات) وهى الروآيح (المبحث الثانى) فى تحقيق الملموسات الحرارة والبرودة من اظهر الملموسات واينها وهما كيفيتان فعليتان تفعل الصورة بواسطتهما فى مادة المجاور افعالا مثل التفريق والجمع والحرارة تختص بتفريق الاجزآء المختلفة لطافة وكثافة وجمع الاجزآء المتماثلة من حيث انها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة فى اللطافة والكثافة اذا اثرت الحرارة فيه تصعد الالطف فالالطف فان الالطف اقبل تصعيدا كالهوآء الذى هو اقبل من الارض والاقبل يتبادر الى التصعيد قبل الابطأ فتفرق الاجسام المختلفة الطبائع التى حدث المركب من التئامها فينضم عند تفريق الاجزآء كل جزء الى ما شاكله بمقتضى طبعه الا اذا كان الالتئام بين الاجزآء شديدا وعلى هذا فالنسبة بين اللطيف والكثيف اربعة اقسام الاول ان يكون اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال فالحرارة تفيد سيلانا ودورانا من غير تفريق كما فى الذهب فان الالتئام لما كان شديدا لم تقو الحرارة على التفريق فاذا مال اللطيف الى التصعيد جذبه الكثيف الى الانحدار فيحدث سيلان ودوران والثانى ان يكون الكثيف غالبا لا فى الغاية فيفيد الحرارة حينئذ تليينا كالحديد والثالث ان يكون الكثيف غالبا فى الغاية فالحرارة حينئذ لا تفيد تليينا كما فى الاحجار المعدنية والرابع ان يكون اللطيف اكثر من الكثيف فتفيد الحرارة حينئذ تصعيدا بالكلية ان قويت كالنفط اقول ولم يفرقوا عند غلبة اللطيف بين ان يكون غالبا لا فى الغاية وبين ان يكون غالبا فى الغاية ثم اعلم ان

المحقق الشريف قال فى حاشية الاصفهانى ان كون الحرارة مختصة بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات انما هو اذا اثرت الحرارة فى الجسم المركب من الاجسام المختلفة لطافة وكثافة واما اذا اثرت فى الجسم البسيط كالماء فافادت تفريق المتماثلات وجمع المختلفات اقول وذلك لان الحرارة تجعل الماء هوآء بالتدريج فاذا انقلب بعض اجزآء الماء هوآء فذلك الجزء قد تفرق عن مماثله الذى هو الجزء الآخر الباقى من الماء واجتمع بمخالفه الذى هو الهوآء ثم ان الاشبه ان الحرارة الغريزية اى الطبيعية الحاصلة فى بدن الحيوان مغايرة للحرارة النارية فى الحقيقة لان الحرارة النارية معدمة للحياة والحرارة الغريزية شرط لوجود الحياة وكذا الحرارة الفائضة عن الكواكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية فى الحقيقة وعلله الشريف فى حاشية الاصفهانى بان حرارة الشمس تؤثر فى عين الاعشى بخلاف حرارة النار وقيل الحرارة الغريزية هى حرارة الجزء النارى المنكسر سورتها اى شدتها عند تفاعل العناصر بعضها مع بعض ثم ان الحرارة قد تحدث بالحركة ودليله التجربة واما البرودة فهى كيفية من شأنها تفريق المتماثلات وجمع المختلفات على عكس الحرارة ثم ان البرودة كيفية وجودية فيما بينها وبين الحرارة تضاد لانهما وجوديتان تتعاقبان على محل واحد بينهما غاية الخلاف وقيل البرودة عدم الحرارة وهو باطل والرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان تجعلان المادة مستعدة لان تنفعل عن الغير لان الرطوبة كيفية تقتضى سهولة التشكل والتفرق والاتصال والانفصال واليبوسة كيفية تقتضى صعوبة ذلك ثم اعلم ان الرطوبة على قول الامام هى البلة المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير والانفصال عنه فالماء رطب والهوآء ليس كذلك لا يقال فيكون العسل ارطب من الماء لانه الصق من الماء لانا نقول انه وان كان الصق الا انه ينفصل بعسر وسهولة الانفصال معتبرة ايضا فى الرطوبة والماء كذلك فهو ارطب من العسل وذكر الشريف فى حاشية الاصفهانى ان من الاجسام ما هو رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضى كيفية الرطوبة فى مادته ومنها ما هو مبتل وهو الذى جرى على ظاهره ذلك الجوهر الذى هو الماء والتصق به اونفذ فى جوفه ايضا ولم يفده لينا وذلك الجوهر اى الماء حينئذ اى حين الالتصاق والنفوذ يسمى بلة ومنها ما هو منتقع وهو الذى نفذ فى اعماقه ذلك الجوهر وافاده لينا ثم ان المصنف لما فسر الرطوبة بالبلة نقلا عن الامام اعترض عليه السيد الشريف بان الرطوبة قد تطلق على البلة والبلة هى الجوهر الجارى على سطوح الاجسام والرطوبة بهذا المعنى جوهر وقد تطلق على الكيفية الثابتة لجوهر الماء والكلام هنا فى الرطوبة التى بمعنى الكيفية لانها من الاعراض لا فى الرطوبة التى بمعنى البلة لانها من الجواهر اللهم الا ان تطلق البلة على تلك الكيفية ولا نزاع فى اطلاقات الالفاظ

الا ان المشهور فى استعمال البلغاء ما ذكرناه انتهى حاصله انه ينبغى ان تفسر الرطوبة هنا بالكيفية ثم اعلم ان الرطوبة غير السيلان لان السيلان عبارة عن حركات توجد فى اجسام متفاصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس يدفع بعض تلك الاجسام بعضها حتى لو وجد ذلك فى التراب كان سيالا مع انه ليس برطب (تتمة) قال السيد الشريف فى حاشية الاصفهانى الانفعال فى هاتين الكيفيتين اى الرطوبة واليبوسة اظهر من الفعل كما ان الفعل فى الحرارة والبرودة اظهر من الانفعال وان كانت الكل فاعلة ومنفعلة ليحدث منها المزاج انتهى وسيجئ تفسير المزاج واما الخفة فهى قوة يحس من محلها وهو الجسم الخفيف كالهواء مدافعة صاعدة من المركز الى جانب المحيط كما فى الزق المنفوخ المسكن فى الماء واما الثقل فهى قوة يحس من محلها بواسطتها مدافعة هابطة الى المركز كما يجده الانسان من الحجر اذا سكنه فى الجو قسرا فكل منهما مبدأ المدافعة لا نفس المدافعة ويسمى المتكلمون الخفة والثقل اعتمادا والفلاسفة ميلا طبيعيا والميل الطبيعى لا يوجد فى الجسم المتمكن فى حيزه الطبيعى كالجسم الثقيل الحاصل فى المركز اذ لو وجد ذلك الميل فهو اما ميل عن الحيز الطبيعى الى غيره وهو باطل لان الحيز الطبيعى مطلوب لا مهروب عنه واما ميل الى الحيز الطبيعى وهو ايضا باطل لامتناع طلب الحاصل قال السيد الشريف فى حاشية الاصفهانى هذا انما يتم فى الميل بمعنى المدافعة لا بمعنى مبدأ المدافعة اذ يجوز ان يكون فى ذلك الجسم مبدأ المدافعة الى الحيز الطبيعى لكن لم توجد المدافعة بالفعل لعدم شرطها وهو الخروج عن الحيز الطبيعى ثم ان الميل بمعنى نفس المدافعة قد يكون نفسانيا بان يكون منبعثا عن نفس جسم ذى ارادة كاعتماد الانسان على غيره بارادته ولعل المراد اعتماده على ما ليس باسفل منه اذ اعتماده على ما هو اسفل منه يوجد منه الميل الطبيعى ايضا والمراد بيان ما يوجد فيه ميل واحد وقد يكون طبيعيا بان يكون منبعثا عن نفس ذى جسم غير ذى ارادة كما فى الزق المنفوخ المسكن فى الماء وقد يكون قسريا بان يكون منبعثا عن شئ خارج عن الجسم المائل وذلك الشئ الخارج هو القاسر كميل الحجر المرمى الى فوق وقد يجتمع الميلان الى جهة واحدة كما فى الحجر المرمى الى اسفل فان فيه ميلا طبيعيا وقسريا وكما فى الانسان النازل من الجبل بارادته فان فيه ميلا نفسانيا وطبيعيا وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان فسرنا الميل بالقوة التى توجب المدافعة لا بنفس المدافعة كما فى الحجر المرمى فوق فان فيه قوة قسرية توجب المدافعة الى فوق وقوة طبيعية توجب المدافعة الى تحت لكن لم توجد مقتضى القوة الثابتة لمنع القوة القسرية عنه والدليل على وجود القوة الطبيعية فى الحجر المرمى الى فوق اختلاف حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة فى السرعة والبطئ اذا اختلفا فى الصغر والكبر لان الميل الطبيعى فى الحجر الكبير

اعظم مما فى الحجر الصغير والحال ان ذلك الميل الى جهة غير جهة الميل القسرى فتكون المعاوقة من الحركة القسرية فى الحجر الكبير اقوى فتكون حركته ابطأ والصلابة ممانعة الغامز واللين عدم ممانعة الغامز وقيل الصلابة كيفية تقتضى عدم قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بسبب هذه الكيفية قوام غير سيال قال فى الكشاف قوام الشئ ما يقام الشئ به كقولك هو ملاك الامر لما يملك الامر به واذا كان للجسم قوام غير سيال لا ينتقل عن وضعه ولا يمتد ولا يتفرق بسهولة ثم ان عدم قبول الغمز وعدم التفرق انما يكون بسبب اليبوسة واللين كيفية تقتضى قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم قوام سيال ينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة فتكون الصلابة واللين حينئذ من الكيفيات الاستعدادية لقبول الغمز وعدم قبوله اقول فالجسم اللين يكون بين الرطوبة واليبوسة والملاسة هى استواء وضع اجزاء الجسم والخشونة لا استواء وضع اجزاء الجسم بان يكون بعضها احفض وبعضها ارفع فعلى هذا الملاسة والخشونة من مقولة الوضع الا اذا فسرناهما بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع الاجزاء ولا استوائه فحينئذ يكونان من مقولة الكيف (المبحث الثالث فى تحقيق المبصرات) اما الالوان فاظهر المحسوسات ماهية وهيئة اى وجودا قيل لا حقيقة لشئ من الالوان اصلا والبياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة والمتصغرة جدا كما فى الثلج والبلور المسحوق والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء فى عمقه اقول لعل هذا القائل يقول ان اصل الالوان السواد والبياض فقط فلذا لم يذكر غيرهما والحق ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم فى الخارج وان ما جعله ذلك القائل سببا التخيل السواد والبياض قد يكون سببا لحدوثهما فى الخارج ثم ان المشهور ان اصل الالوان السواد والبياض وباقى الالوان يتركب منهما وقيل اصل الالوان السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وزعم ابن سينا ان وجود الالوان مشروط بالضوء وان اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدا لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء واستدل بعدم الابصار بها فى الظلمة واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرط ابصارها (فرع) من الناس من توهم فى السواد الشديد اجتماع سوادين فيجوز اجتماع المثلين وفى السواد الضعيف اجتماع سواد وبياض معا فى محل واحد فيجوز اجتماع الضدين فى محل واحد لكن هذا باطل بل السواد الشديد هو السواد الصرف وهو الذى لم يختلط به شئ من اجزاء البياض وغيره من الالوان والسواد الضعيف هو الذى اختلط به اجزاء صغار تضاده اختلاطا لا يتميز فى الحس بعضها عن بعض واما فى نفس الامر فالجزء السوادى

فى موضع غير موضع الجزء المضاد فلا يلزم اجتماع الضدين فى موضع واحد واما الاضوآء فقيل انها اجسام شفافة تنفصل عن المضئ كالشمس والحق انها عرض قائم بالمضئ معد لحصول ضوء آخر مثله فى الجسم المقابل لمحله كضوء الشمس فانه عرض قائم بها معد لحصول ضوء آخر مثله فى الجسم المقابل للشمس وقيل الضوء هو اللون ومنع هذا بان الضوء قد يحس بدون اللون كما فى البلور اذا كان فى الظلمة فانه يحس بضوئه دون اللون ثم ان من الاضوآء ما هو ضوء اول وهو الضوء الحاصل فى الجسم من مقابلته المضئ لذاته كضوء وجه الارض بعد طلوع الشمس ويسمى هذا الضوء ضياء ان قوى وشعاعا ان ضعف ومنها ما هو ضوء ثان وهو الضوء الحاصل فى الجسم من مقابلته المضئ بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب غروب الشمس فان وجه الارض صار مضيئا فى هذين الوقتين بالهوآء الذى صار مضيئا بالشمس وكضوء داخل البيت وتحت الشجر بعد طلوع الشمس وكالضوء الحاصل لوجه الارض من مقابلة القمر لان نوره مستفاد من الشمس ويسمى الضوء الثانى مطلقا نورا وظلا ايضا ان حصل فى الجسم من مقابلة الهوآء الذى صار مضيئا بالشمس والضوء الذى يترقرق على الاجسام اى يتحرك كانه يجيء ويذهب يسمى لمعانا ثم ان اللمعان اذا كان ذاتيا يسمى شعاعا كالشمس فالشعاع مقول بالاشتراك اللفظى على الضوء الضعيف الحاصل من مقابلة المضئ لذاته وعلى اللمعان الذاتى وان لم يكن اللمعان ذاتيا يسمى بريقا كما للمرآة اذا وضعت فى مقابلة الشمس والظلمة عبارة عن عدم الضوء عما من شأنه الضوء فان الشئ الذى انتفى عنه الضوء صار مظلما فتكون الظلمة عدم الملكة قيل يخرج بقوله عما من شأنه الضوء المجردات فانها مع انها ليس فيها ضوء ليس فيها ظلمة اذ ليس من شأنها الضوء وقيل الظلمة كيفية تمنع الابصار فالتقابل منهما حينئذ تقابل التضاد (المبحث الرابع فى تحقيق المسموعات) وهى الاصوات والحروف الصوت عند الفلاسفة كيفية تعرض للهوآء لتموجه الحاصل بامساس او تفريق عنيفين قال المصنف والمشهور ان السبب الاكثرى للصوت تموج الهوآء بقرع اى امساس عنيف او قلع اى تفريق عنيف والمشهور ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهوآء المتموج الحامل للصوت الى الصماخ لانا اذا رأينا من بعيد من يضرب الفأس على الخشبة نشاهد الضرب قبل سماع الصوت وليس المراد بوصول الهوآء الحامل للصوت الى السامعة ان هوآء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى السامعة بل ان مجاور ذلك الهوآء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهوآء الراكد فى الصماخ فتدركه السامعة وهى قوة مستودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ وليس المراد من تكيف الهوآء

المجاور بالصوت ان الصوت ينتقل من الهوآء الى آخر اليه بل يفيض المبدأ فى الهوآء المجاور لاستعداده صوتا مماثلا فلا يلزم انتقال العرض قال فى شرح المقاصد الصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهوآء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما يورد الارآء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان والصوت عندهم كيفية تحدث فى الهوآء بسبب تموجه الى آخر ما قال والحروف اصوات تعرضها كيفيات يتميز بها بعض الاصوات عن بعض آخر يشاركه فى الثقل والخفة وهذا التعريف هو ما رجحه الاصفهانى والسيد الشريف والحروف تنقسم الى مصوتة وهى التى تسمى بالعربية حروف المد واللين وهى الالف والواو والياء سميت هذه الحروف بها لاقتضاء امتداد الصوت لان هذه الحروف تحصل باشباع الحركات والى مصمتة وهى ما عدا حروف المد واللين سميت بها لعدم اقتضائها امتداد الصوت قال السيد الشريف صمت واصمت بمعنى والمصمتة على صيغة الفاعل بمعنى الصامتة وتسمى هذه الحروف بالصوامت ايضا والصدآء بالمد صوت يحصل من انصراف هوآء متموج عن جبل او جسم املس (المبحث الخامس فى تحقيق الطعوم) واصولها تسعة المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم يحصل بسبب التركيب انواع لا تحصى وانحصار الاصول فى التسعة باعتبار القابل والفاعل وبيان ذلك ان الطعم له جسم قابل له وهو اما ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا وله اى للطعم فاعل وهو اما الحرارة او البرودة والمعتدل بينهما فتفعل الحرارة فى الجسم الكثيف المرارة وفى اللطيف الحرافة وفى المعتدل الملوحة وتفعل البرودة فى الكثيف عفوصة وهو طعم يأخذ ظاهر اللسان وباطنه وفى اللطيف حموضة وفى المعتدل قبضا وهو طعم يأخذ ظاهر اللسان فقط ويفعل المعتدل فى الكثيف حلاوة وفى اللطيف دسومة وفى المعتدل تفاهة والتفه يطلق على معنيين مختلفين احدهما ما لا طعم له حقيقة والثانى ما له طعم فى الحقيقة لكن لا يحس بطعمه لشدة تكاثفه بحيث لا يتحلل منه شئ يخالطه اللسان كالنحاس والتفاهة بهذا المعنى الثانى هى التى عدت من الطعوم لا الاول كذا فى الاصفهانى وههنا اشكال وهو ان التفاهة التى فعلها المعتدل فى المعتدل ان كانت بالمعنى الاول فلا وجه لذكرها فى بحث الطعم وان كانت بالمعنى الثانى فهو فاسد لان مثل النحاس متصف بها مع انه ليس بمعتدل بل كثيف كما ذكر وقد يجتمع فى الجسم الواحد طعمان واكثر فيحس بطعم آخر غير هذه الطعوم التسعة المذكورة اما اجتماع الطعمين فكاجتماع المرارة والقبض فى الحضض ويسمى هذا الطعم البشاعة والحضض نوع من الاشنان واجتماع المرارة والملوحة فى السبخة محركة ومسكنة ارض ذات نز وملح ويسمى الزعوقة واما اجتماع الاكثر فكاجتماع المرارة والحرافة

والقبض فى الباذنجان (المبحث السادس فى تحقيق المشمومات) وهى الروآيح المدركة بالشم ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة للمزاج والمخالفة له فالروآيح الموافقة للمزاج تسمى طيبة والمخالفة منتنة وقد يشتق للروآيح من الطعوم المقارنة لها اسم فيقال رآيحة حلوة ورآيحة حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم وسبب الاحساس بالرآيحة وصول الهوآء المتكيف بالرآيحة الى الخيشوم وقيل سبب الاحساس بها وصول الهوآء المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذى رآيحة الى الخيشوم وهو بعيد فان المسك اليسير كيف يتحلل عنه اجزآء تنتشر فى مواضع كثيرة ويستمر ذلك دهرا طويلا اقول وعلى هذا لا تكون الرآيحة من الاعراض واما القسم الثانى اعنى الكيفيات النفسانية فهى الحياة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة فما كانت من الكيفيات النفسانية راسخة سميت ملكة وما ليست براسخة سميت حالا وبيان الكيفيات النفسانية فى خمسة مباحث (المبحث الاول فى الحياة) وهى قوة تتبع الاعتدال النوعى ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية كقوة الحس والحركة والتصرف فى الاغذية كذا فى شرح المواقف والمراد بالاعتدال النوعى ان يكون لنوع ما مزاج هو اصلح الامزجة بالنسبة الى ذلك النوع قال فى شرح المقاصد بعد بيان الاعتدال النوعى ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالا نوعيا والثانى صنفيا والثالث شخصيا فاذا حصل فى المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحياة انتهى وادعى ابن سينا ان الحياة مغايرة لقوتى الحس والحركة وكذا لقوة التغذية واستدل على مغايرتها لقوة الحس والحركة بان العضو المفلوج حى لانه لو لم يكن حيا لتعفن وفسد وليس بحساس ولا متحرك فلو كانت الحياة عين قوة الحس والحركة لوجب ان يكون العضو المفلوج حساسا ومتحركا ومنع ذلك بان عدم الحس والحركة بالفعل لا يستلزم عدم قوتهما لجواز ان توجد قوة الحس والحركة ويمنع من الاحساس والحركة عائق واستدل على مغايرتها لقوة التغذيه بان العضو الذابل حى وليس بمغتذ فلو كان الحياة عين قوة التغذيه لوجب ان يكون العضو الذابل متغذيا ومنع ذلك ايضا بان عدم التغذيه بالفعل لا يستلزم عدم قوتها لجواز ان توجد قوتها ويمنع من التغذيه عائق اقول والمفهوم من قول المصنف ويفيض عنها سائر القوى انا نوافق ابن سينا فى دعوى التغاير وان منعنا دليله وكذا المفهوم مما قال شارح المواقف حيث قال وقد يتوهم ان الحياة هى قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذيه بعينها الا انها قوة اخرى مستتبعة لهذه القوى كما ذكرناه فلذا قال ابن سينا دفعا لهذا التوهم انها اى الحياة غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذيه والتنمية انتهى ثم ذكر شارح المواقف دليل ابن سينا

على هذه الدعوى وذكر المنع عليه وقد شرطت الفلاسفة والمعتزلة الحياة بالبنية الصالحة وخالفهم باقى المتكلمين وقالوا البنية ليست بشرط للحياة اذ يجوز عندهم ان يخلق الله تعالى الحياة فى جزء لا يتجزأ ثم ان البنية عند الفلاسفة عبارة عن الجسم المركب من العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج هو شرط للحياة وعند المعتزلة عبارة عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحياة من اقل منها واستدل الفلاسفة على اشتراط البنية بان الحياة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح وهو اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط تنبعث من التجويف الايسر من القلب سارية فى عروق تنبت من القلب وهذه العروق هى التى تسمى بالشرايين واعتدال المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية والشرايين هى العروق الضاربة ولعل المتكلمين يمنعون اشتراط الحياة باعتدال المزاج وان كانت عادته تعالى جارية بخلق الحياة مقارنة لاعتدال المزاج والموت عدم الحياة عما من شأنه الحياة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة قال الاصفهانى والاولى ان يقال عدم الحياة عما وجد فيه الحياة قال بعض الفضلاء فى وجه اولويته ان فى التفسير الاول مساهلة اذ يلزم ان يكون الجنين قبل حلول الحياة فيه ميتا وليس كذلك وقيل الموت كيفية تضاد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة والعدم لا يخلق لان الخلق ايجاد المعدوم ومنع بان المعنى بالخلق التقدير ولا يجب حينئذ كونه وجوديا لان العدمى مقدر ايضا (المبحث الثانى فى الادراكات) وهى اما ان تكون ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس الظاهرة قال بعض الافاضل المشاعر هى القوى الدراكة جمع مشعر بفتح الميم او كسرها اى موضع الشعور او آلته انتهى والمشاعر الخمس الظاهرة هى اللمس والبصر والسمع والشم والذوق واما ان تكون باطنة كالتعقل والتوهم والتخيل والاول اسم لادراك القوة العاقلة والثانى اسم لادراك القوة الواهمة والثالث اسم لادراك القوة الخيالية وسيجئ تفصيل المشاعر الباطنة والظاهرة قبيل الالهيات ثم ان الادراكات الباطنة تنقسم الى تصورات وتصديقات والتصديق اما ان يكون جازما اى مانعا احتمال النقيض او لا يكون جازما والاول اى الجازم اما ان يكون لموجب قال السيد الشريف اراد بالموجب ما يعم الدليل القطعى والشبهة والبديهة العقلية والوهمية ليخرج التقليد صوابا كان او خطأ او لا يكون لموجب والثانى هو التقليد والاول اى الذى لموجب اما ان يقبل متعلقه وهو النسبة النقيض بوجه سوآء كان فى الخارج بان لا يطابق الواقع كما اشار اليه السيد الشريف وسوآء كان عند الذاكر بان يمكن ان يزول دليله بتشكيك مشكك لعدم كونه دليلا قطعيا وهو الاعتقاد طابق الواقع او لا اقول لعل حاصله ان الاعتقاد ما لم يجوز المعتقد نقيض متعلقه لكن امكن ان يعتقد نقيضه بان ينظر الى الواقع وذلك ان لم يطابق الحكم الواقع او بان يسمع تشكيك المشكك

فى دليله فيزول الدليل ويرد على خاطره نقيض الحكم المعتقد وان كان الحكم المعتقد مطابقا للواقع اولا يقبل متعلقه النقيض لا فى الخارج ولا بتشكيك المشكك وهو العلم والثانى اى التصديق الذى لا يكون جازما ان كان متساوى الطرفين فهو الشك وان لم يكن متساوى الطرفين فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم ثم انه اختلف فى تعريف العلم فقال الفلاسفة انه حصول صورة الشئ فى العقل اى الصورة الحاصلة من الشئ فى العقل وهذا مبنى على الوجود الذهنى وهو باطل عند المتكلمين بدليل انه لو وجد النار مثلا فى الذهن لوجب كون الذهن حارا وقال المصنف والحق ان الفلاسفة ان ارادوا بصورة الشئ الحاصلة فى الذهن ما يشبه المتخيل فى المرءآة فمحتمل ولا يرد عليهم اعتراض المتكلمين كما لا يخفى وان ارادوا بالصورة ما يشارك الخارجى فى تمام الماهية فباطل لان الصورة عرض لانها موجودة فى موضوع وهو الذهن والمتصور قد يكون جوهرا كالاجسام قال فى شرح المواقف وهذا الذى ذكره الفلاسفة فى تعريف العلم يتناول الظن والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم ايضا وتسمية هذه الاشياء علما يخالف اللغة والعرف العام والشرع اذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم فى شئ من استعمالات اللغة والعرف والشرع وكذا لا يطلق العالم فى شئ منها على الظان والشاك والواهم واما التقليد فقد يطلق عليه اسم العلم مجازا لا حقيقة لكن لا منازعة مع الفلاسفة فى اصطلاحاتهم بل لكل احد ان يصطلح على ما يشاء الا ان رعاية الامور المشهورة بين الجمهور اولى واحب وقيل العلم امر اضافى وهو تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد العلم بتعدد المعلومات لوجوب تغاير النسبة عند تغاير المنسوب اليه ويشكل هذا التعريف للعلم بتعقل الشئ بنفسه فان التعلق بين الشئ ونفسه غير معقول اذ لا بد للتعلق من شيئين والمختار فى تعريف العلم انه صفة توجب لموصوفها تميزا بين المعانى لا يحتمل النقيض اى لا يحتمل متعلق التميز نقيض ذلك التميز وخرج بقوله تميزا صفات لا توجب لموصوفها تميزا كالشجاعة والسواد وخرج بقوله بين المعانى ادراكات الحواس الظاهرة فانها توجب تميزا فى الامور العينية لان المراد من المعانى ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة وخرج بقوله لا يحتمل النقيض الظن والشك والوهم فان متعلق التميز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع فى المستقبل صاحبه على ما فى الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصل هذا التعريف ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون المحل مميزا للمتعلق تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز وهذا التعريف يتناول التصديق اليقينى وهو ظاهر والتصور ايضا اذ لا نقيض له فيصدق عليه انه لا يحتمل النقيض قال الخيالى

ثم التميز فى التصور الصورة ومتعلقه الماهية المتصورة وفى التصديق الاثبات والنفى ومتعلقه الطرفان انتهى والمراد من الطرفين الموضوع والمحمول واعلم ان العلم على هذا التعريف لا يتعدد بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق الصفة بامور متكثرة كثرة الصفة واكثر ما ذكر فى هذا المبحث مأخوذ من شرح المواقف هذان فرعان يتفرعان على قول الفلاسفة بان العلم هو الصورة الحاصلة فى العقل (الاول) ان الصورة العقلية تفارقها الخارجية فى ان الصورة الخارجية ممتنعة الحلول فى مادة اصغر منها بخلاف العقلية وان الخارجية محسوسة فى الخارج دون العقلية الى غير ذلك (الثانى) ان الصورة العقلية كلية لا على معنى انها كلية فى نفسها من حيث هى فى العقل فانها بهذا الاعتبار صورة جزئية فى نفس جزئية بل على ان المعلوم بها كلى مثلا صورة الانسان فى العقل كلية لان المعلوم بها وهو الانسان من حيث هو كلى لانه صالح لان يكون مشتركا بين كثيرين (تتمة) العلم قسمان الاول اجمالى وهو ما يتعلق بامور متعددة شاملا لها هو مبدأ تفاصيل تلك الامور كما اذا علمت مسئلة تفصيلا ثم غفلت عنها فاذا سألك عنها سائل فانه يحضر فى ذهنك الجواب الذى هى تلك المسئلة دفعة من غير تفصيل وحقيقة حاله بسيطة اجمالية هى مبدأ تفاصيل اجزاء الجواب ودليل هذا العلم انك عالم بانك قادر على الجواب ولا شك ان علمك باقتدارك على الجواب متضمن علمك بحقيقة ذلك الجواب اجمالا لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بكلا طرفيها (والقسم الثانى تفصيلى) وهو ما يتعلق باعيان كل واحد من الامور المتعددة على وجه يكون كل جزء منها متصورا على حدة متميزا بعضها عن بعض فى العقل والعلم ايضا قسمان الاول فعلى وهو ان يكون سببا للوجود الخارجى بان يسبق صورة المعلوم الى العالم فتصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم فى الاعيان كما اذا تصورت شكلا ففعلته والثانى انفعالى بان تستفاد الصورة العقلية من الموجود فى الاعيان كما اذا شاهدت شيأ ففعلته (مسئلة) قالت الفلاسفة للنفس الناطقة اربع مراتب فى التعقل المرتبة الاولى ان تكون خالية عن جميع المعقولات بل مستعدة لها وتسمى هذه المرتبة العقل الهيولانى قيل واكثر اطلاقه على النفس فى هذه المرتبة وكذا الحال فى سائر المراتب والمرتبة الثانية ان يحصل لها بعض المعقولات البديهية باستعمال الحواس فى الجزئيات وتسمى هذه المرتبة العقل بالملكة قيل سميت به لما حصل للنفس من ملكة الانتقال الى النظريات بسبب تعقل البديهيات التى تستحصل بترتبها النظريات وهذه المرتبة مناط التكليف عند الشيخ ابى الحسن الاشعرى والمرتبة الثالثة ان يحصل لها المعقولات النظرية لكن لا تطالعها بالفعل بل صارت مخزونة عندها بحيث تستحضرها متى شاءت بلا حاجة الى كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظت النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى تحصل لها

ملكة تقوى بها على ذلك الاستحضار وتسمى هذه المرتبة العقل بالفعل المرتبة الرابعة كمال وهو ان تستحضر النظريات التى ادركتها بحيث لا تغيب عنها وتسمى هذه المرتبة العقل المستفاد وهل يمكن حضور جميع المدركات باسرها دفعة واحدة للانسان وهو فى جلباب بدنه ام لا فيه تردد وقد جوز ذلك لبعض النفوس الكاملة المتجردة عن العلائق البدنية قال فى شرح المواقف واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكر ليس بمشهور والمسطور فى مشاهير الكتب ان هذه المراتب الاربع تعتبر بالقياس الى كل نظرى على حدة ولا شبهة حينئذ فى وقوع العقل المستفاد للانسان وهو فى جلباب البدن وبينه البعض بان النفس الناطقة قد تكون بالنسبة الى بعض النظريات حاصلة فى مرتبة العقل الهيولانى والى بعضها فى مرتبة العقل بالملكة والى بعضها فى مرتبة العقل المستفاد والى بعضها فى مرتبة العقل بالفعل اقول يفهم من بيان ذلك البعض ان معنى كلام شارح المواقف ان كل نظرى يمكن ان يعتبر فيه شئ من المراتب الاربع ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقى المراتب وسائل الى ذلك الكمال وهى المرتبة الرابعة لكن الاوليان وسيلتان الى تحصيل ذلك الكمال ابتداء والثالثة وسيلة الى استرداده واستحضاره بعد غيبوبته وزواله (المبحث الثالث فى القدرة والارادة) القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة فخرج عنه العلم لعدم تأثيره وخرج ايضا ما لا يؤثر على وفق الارادة كالطبيعة وقيل القدرة ما هو مبدأ للافعال المختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر فالقوة الحيوانية قدرة على التفسيرين والقوة الفلكية التى هى مبدأ الحركة عند من يجعل الافلاك ذوات شعور وارادة قوة على التفسير الاول دون الثانى لانها ليست مبدأ لافاعيل مختلفة بل لحركة على نسق واحد والقوة النباتية قدرة على التفسير الثانى لانها مبدأ للافعال المختلفة كالتغذية والتنمية وتوليد المثل وليست بقدرة على التفسير الاول لانها لا تؤثر على وفق الارادة والقوة العنصرية ليست بقدرة لا على الاول لانها لا تؤثر على وفق الارادة ولا على الثانى لانها ليست بمبدأ للافعال المختلفة بل فعلها على نهج واحد والقدرة غير المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون تأثيره من جنس تأثير هذه الكيفيات وتأثير هذه الكيفيات على نسق واحد ولا ارادة لها قال فى شرح المواقف العجز عرض موجود مضاد للقدرة باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا لابى هاشم من المعتزلة فى آخر اقواله حيث ذهب الى ان العجز عدم القدرة وذكر الاصفهانى ان القدرة هى القوة المنبثة فى العضلة وللعضلة بالقحات كل عصبة معها لحم غليظ ويدل على مغايرة القدرة لسائر المبادى كون الانسان المشتاق والمريد غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا مريد قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى واصحابه

ان القدرة الحادثة مع الفعل اى انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به فى هذه الحالة ولا توجد قبله فضلا عن تعلقها به وقال ايضا بناء على كون القدرة عنده مع الفعل لا قبله انها اى القدرة لا تتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة بل قال ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل لانها تحدث مع المقدور ولا شك ان ما يحدث عند صدور احد المقدورين مغاير لما يحدث عند صدور الاخر كذا فى شرح المواقف والمصنف حمل كلام الشيخ على انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير اى لمجموع الامور التى ترتب عليها الاثر ولهذا زعم الشيخ ان القدرة انما هى مع الفعل ضرورة وجود الاثر عند وجود العلة التامة ومنع تعلقها بالضدين بل الفعلين مطلقا والمعتزلة لما ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية قالوا بوجودها قبل وتعلقها بالامور المتضادة كذا فى شرح المواقف والقوة مبدأ الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا او غير مختلف بشعور وارادة اولا فتتناول الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية وقد يقال القوة لامكان الشئ مجازا والارادة قيل انها اعتقاد النفع او ظنه والقائل بذلك كثير من المعتزلة وقيل ليست الارادة ما ذكر من الاعتقاد او الظن بل هذا هو المسمى بالداعية واما الارادة فهى ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر او ظنه والتعريف الثانى هو ما ذكره المصنف واقتصر عليه مع انه لبعض المعتزلة كما صرح به فى شرح المواقف وشرح المقاصد واما الارادة عند الاشاعرة فصفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع اقول لم يذكر ان الكراهة عند الاشاعرة ماذا الا ان ارادة الشئ هى كراهة ضده بعينه عند الشيخ الاشعرى وكثير من اصحابه واما الميل الذى يقوله المعتزلة فنحن لا ننكره لكن ذلك الميل ليس بارادة كما ان اعتقاد النفع ليس بارادة وكما ان اعتقاد النفع والميل التابع له ليسا بارادتين كذلك هما ليسا بشرطين للارادة وان كانت الارادة واقعة بسببهما فى الغالب الا ترى ان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان فى الافضاء الى مطلوبه الذى هو النجاة من السبع فانه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف فى ذلك الاختيار على ترجيح احدهما لنفع يعتقد فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الآخر بمجرد الارادة هذا حاصل ما فى شرح المواقف وصرح شارح المواقف فى المقصد الثانى من مقاصد الارادة ان الارادة عند الاشاعرة مقارنة للفعل اى ليست بسابقة عليه ويفهم منه ان الارادة على تفسير المعتزلة سابقة على الفعل اعلم ان الارادة والكراهة مغايرتان للشهوة التى هى شوق النفس الى الامور المستلذة والنفرة التى هى دفع النفس الامور المؤلمة وانقباضها عنها لان الارادة توجد عند شرب الدواء المر دون الشهوة وان الشهوة توجد فى اللذة المحرمة بدون الارادة عند

الزاهد وقد يجتمعان فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ فى الدوآء المر وجدت النفرة بدون الكراهة القابلة للارادة وفى اللذ آئذ المحرمة توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان فى حرام منفور عنه كل ذلك من شرح المواقف اقول المفهوم من كلامهم ان الارادة والكراهة اختياريتان والشهوة والنفرة اضطراريتان وذكر فى شرح المواقف ان الارادة القديمة وهى ارادة الله تعالى توجب المراد اتفاقا من اهل الملة والفلاسفة ان تعلقت بفعل نفسه واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما فى العصاة (تتمة) ذكر فى شرح المواقف ان ارادة الشئ عين كراهة ضده عند الاشعرى وكثير من اصحابه ورد هذا بان الانسان قد يريد شيأ ولا يخطر ضده بباله فضلا عن كراهته ثم الذين ذهبوا الى التغاير بين ارادة الشئ وكراهة ضده اتفقوا على ان ارادة الشئ لا تستلزم كراهة ضده اذا لم يخطر الضد بالبال واما عند خطور الضد بالبال فاختلفوا فى ان ارادة الشئ هل تستلزم كراهة ضده المشعور به ام لا فقال القاضى ابو بكر والامام الغزالى ان ارادة الشئ مع الشعور بضده تستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد والظاهر عند صاحب المواقف عدم الاستلزام بناء على ان الشخص يجوز ان يريد الضدين كل واحد منهما من وجه بالتسوية اذا استوى نفعهما او بترجيح احدهما اذا كان فيه نفع راجح واعترض عليه شارح المواقف بان ارادة الضدين معا انما تتأتى اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او ما يتبعه من الميل واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفى الفعل مقارنة له كما هو رأى الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا والخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق فكر والفرق بينه وبين القدرة مع ان الخلق صفة مؤثرة كالقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السوآء وانما يتعين تأثيرها فى احد الضدين لتعلق الارادة بذلك الضد فهى تابعة للارادة بخلاف الخلق فانه لا يصلح للضدين بل لاحدهما فقط كالحلم فانه يصلح للعفو ولا يصلح للانتقام والمحبة قيل هى الارادة فمحبة الله تعالى لنا ارادته لكرامتنا ومثوبتنا على التأبيد ومحبتنا الله تعالى ارادتنا لطاعته وامتثال اوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا الله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق فيه تعالى تصورا على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار واما محبتنا لغيره تعالى فكيفية تترتب على تخيل كمال فيه تخيلا مستمرا وذلك الكمال اما لذة المحبوب كما فى محبة العاشق لمعشوقه واما منفعة حاصلة من المحبوب للمحب كما فى محبة المنعم عليه لمنعمه واما مشاكلة المحبوب للمحب كما فى محبة الوالد لولده والصديق لصديقه والرضى عند المعتزلة هو الارادة فاذا لم يرض الله تعالى لعباده الكفر لم يكن مريد الله

ايضا وعندنا ان الرضى سوآء كان من الله او من العباد هو ترك الاعتراض فالكفر مع كونه مراد الله تعالى ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه والعزم هو جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعى المختلفة المنبعثة من الارآء العقلية والشهوات والنفرات النفسانية فان لم يترجح احد الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل العزم وهذا الذى ذكر من ان المحبة هى الارادة عند البعض وان الرضى هو الارادة عند المعتزلة وان العزم جزم الارادة بعد التردد انما يصح اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او ظنه او بالميل التابع له اما اذا فسرت بالصفة المخصصة كما هى عند الاشاعرة فلا يصح لان الصفة المخصصة قد تخصص ما لا يكون محبوبا ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذى يجب ان تقارنه الصفة المخصصة كذا فى شرح المواقف يعنى ان العزم قد يكون سابقا على الفعل والارادة بمعنى الصفة المخصصة ليست سابقة على الفعل بل مقارنة له كما سبق قال فى شرح المواقف فى المقصد الثانى من مقاصد الارادة واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها (المبحث الرابع فى اللذة والالم) هما بديهيا التصور وقولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافر فيه نظر فانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هى اللذة ونعلم ايضا انا ندرك هذه الاشياء الملائمة ولا نعلم ان تلك الحالة المخصوصة هل هى نفس ذلك الادراك او لازمه او ملزومه او لا لازمه ولا ملزومه وزعم محمد بن زكريا الطبيب ان اللذة ليست امرا محققا موجودا فى الخارج بل هو امر عدمى هو زوال الالم وهو خطأ منه لان الانسان قد يتلذذ بالنظر فى الوجه الحسن والوقوف على مسئلة والعثور على مال فجأة بلا خطور سابق فى هذه الصور (المبحث الخامس فى الصحة والمرض) الصحة حال او ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها سليمة وهذا التعريف يدخل فيه صحة الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات كذا فى شرح المواقف وذكر فيه ايضا انما قال حال او ملكة ولم يكتف بذكر احدهما تنبيها على ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون ثم ان المرض خلاف الصحة اى حال او ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها غير سليمة واما سائر الكيفيات النفسانية كالفرح والحزن وامثال ذلك فغنية عن البيان لان كل احد يدرك بالضرورة حقائق هذه الامور ويميزها عن غيرها (واما القسم الثالث) فهو الكيفيات المختصة بالكميات اى التى تعرض للكميات بالذات وبواسطة الكميات تعرض لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات اما ان تكون عارضة للكميات حال كونها اى الكيفيات غير مركبة مع غيرها من الكيفيات الغير المختصة بالكميات او مركبة مع غيرها والاولى اما ان تكون عارضة للكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء وهما عارضتان للخط وكالاستدارة وهى كون السطح

يحيط به خط واحد يفرض فى داخله نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة
منها اليه وكالشكل وهو هيئة احاطة الحد او الحدود بالمقدار واما ان تكون عارضة
للكميات المنفصلة كالزوجية والفردية والثانية وهى ان تكون الكيفيات عارضة
للكميات مركبة مع غيرها كالحلقة المركبة من الشكل واللون اما الشكل فهو من
الكيفيات المختصة بالكميات كما سبق هنا واما اللون فهو من الكيفيات المحسوسة
العارضة للجسم زيادة قال فى شرح المواقف نقلا عن المهندسين الخط المستقيم خط
تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها
اخفض والخط المستقيم اذا ثبت احد طرفيه على حاله وادير الخط المستقيم على سمت
واحد حتى عاد الى موضعه الاول حصلت الدائرة وهى سطح يحيط به خط وفى وسطه
نقطة جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط المحيط متساوية فتلك
النقطة مركز الدائرة وذلك الخط المحيط محيط الدائرة والخطوط الخارجة من
المركز الى المحيط انصاف اقطار الدائرة والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط
من الجانبين قطر الدائرة وهو اى القطر منصف للدائرة واعلم انه وقع فى المواقف
فى تعريف الدائرة شكل يحيط به الخ والمراد منه سطح مشكل يحيط الخ فذكر لفظ سطح
بدل شكل ولما كان كل سطح مشكلا البتة ترك لفظ المشكل وانما قلت كل سطح
مشكل لان كل سطح محاط بخط او اكثر والهيئة الحاصلة من تلك الاحاطة هى
الشكل ثم اذا ثبت قطر نصف الدائرة على وضعه وادير نصف الدائرة حتى عاد الى
موضعه الاول حصلت الكرة وهى جسم يحيط به سطح فى وسط ذلك الجسم
نقطة جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك السطح متساوية فتلك النقطة
مركز الدائرة وذلك السطح محيط الكرة وتلك الخطوط انصاف اقطارها والخط
المستقيم الواصل من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها واذا ثبت احد اضلاع
سطح متوازى الاضلاع وادير ذلك السطح حصل الاسطوانة المستديرة وهى جسم
يحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه هما قاعدتان يصل بينهما سطح مستدير
واما القسم الرابع فهى الكيفيات الاستعدادية وهى اما استعداد نحو اللاقبول
كالصلابة وهى تسمى قوة واما استعداد نحو القبول والانفعال كاللين وهى تسمى
ضعفا واللاقوة (الفصل الرابع فى الاعراض النسبية) وفيه ثلاثة مباحث (المبحث
الاول) فى هيئة الاعراض النسبية اى وجودها اعلم ان الاعراض النسبية سبعة
الاين والمتى والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال واما الكيف والكم فهما
عرضان غير نسبيين وانكر جمهور المتكلمين وجود الاعراض النسبية الا الاين
(المبحث الثانى فى الاين) ويسماه المتكلمون بالكون وهو الحصول فى الحيز والكون
عندهم جنس تحته اربعة انواع السكون والحركة والافتراق والاجتماع لان الحصول

فى الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا الثانى قسمان لان حصوله فى الحيز
ان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر
فحركة فالسكون حصول ثان فى حيز اول والحركة حصول اول فى حيز ثان فحصول
الجسم فى الحيز فى اول حدوثه لا حركة ولا سكون لخروج ذلك الحصول عن حدى
الحركة والسكون واما الاول فهو ان يعتبر حصول الجوهر فى الحيز بالنسبة
الى جوهر آخر اى ينسب الجوهر الحاصل فى الحيز الى جوهر آخر فان كان بين هذا
الجوهر الحاصل فى الحيز وبين الجوهر المنسوب اليه فضاء يسع جوهرا آخر فهو اى
حصول هذا الجوهر فى الحيز افتراق وان لم يكن بينهما فضاء يسع جوهرا آخر فهو
اجتماع كذا فى شرح المواقف والحركة عند الفلاسفة هى الخروج من القوة الى الفعل
على سبيل التدريج وقولهم على سبيل التدريج احتراز عن الخروج دفعة واحدة
فانهم يسمونه كونا ولا يسمونه حركة كانقلاب الماء هواء فحصول الصورة الهوائية
كون وانتفاء الصورة المائية فساد واما السكون عندهم فهو عدم الحركة عما من
شأنه ان يتحرك فالمجردات غير متحركة ولا ساكنة اذ ليس من شأنها الحركة فالتقابل
بينهما تقابل العدم والملكة وقيل السكون استقرار الجسم زمانا فى مقولة تقع فيها
الحركة فالتقابل بينهما تقابل التضاد ثم ان الحركة عندهم باعتبار مقولة تقع فيها
الحركة اربعة اقسام ومعنى الحركة فى المقولة ان المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة
الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف آخر منها او من فرد الى فرد آخر منها القسم
الاول الحركة فى الكم كالتخلخل والتكاثف الاول ازديادا لجسم من غير ضم غيره اليه
والثانى انتقاص مقداره من غير فصل جزء منه وكالنمو وهو ازدياد حجم الجسم
بما ينضم اليه ويداخله فى جميع الاقطار بخلاف السمن فانه ليس فى جميع الاقطار
اذ لا يزاد به فى الطول وكالذبول وهو عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم بسبب
ما ينفصل عنه فى جميع الاقطار بخلاف الهزال فانه ليس فى جميع الاقطار اذ لا ينقص
به فى الطول فهو عكس السمن (القسم الثانى) الحركة فى الكيف كاسوداد العنب
وتسخن الماء ويسمى بحسب الاصطلاح استحالة (القسم الثالث) الحركة فى الوضع
بان يتبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدريج كحركة الفلك وتسمى حركة
دورية (القسم الرابع) الحركة فى الاين كالحركة من مكان الى مكان آخر وتسمى نقلة
قال فى شرح المواقف ان المتكلمين اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينية المسماة
بالنقلة وهى المتبادرة فى استعمالات اهل اللغة ايضا وقد يطلق عندهم على الوضعية
دون الكمية والكيفية انتهى اقول تعريف الحركة عند المتكلمين لا يتناول الحركة
الوضعية ولعل للحركة عندهم معنيين فتأمل ولا بد للحركة من قوة موجبة اى مبدأ
موجب للحركة وتلك القوة ان كانت مسببة عن سبب خارجى سميت تلك الحركة قسرية

والا فان كان لتلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت ارادية وان لم يكن لها شعور سميت طبيعية وكل من الثلاث سريعة وبطيئة والبطؤ ليس لتخلل السكنات بل لممانعة المخروق كالهوآء في الحركة الطبيعية وممانعة الطبيعة والمخروق في الحركة القسرية والارادية ثم المشهور انه لابد وان يتخلل بين حركتين مستقيمتين سكون وهو مذهب ارسطو ومذهب افلاطون انه لا يكون بينهما سكون اعلم ان المصنف ذكر في بحث الحركة مباحث اخر لكنها قليلة الجدوى فلذلك تركتها (المبحث الثالث) في الاضافة المضاف يطلق بالاشتراك على النسبة المعقولة بالقياس الى النسبة الاخرى وحاصلها النسبة المتكررة كما في شرح المواقف كالابوة والبنوة العارضتين للاب والابن وهو اى الامر النسبي المضاف الحقيقي قال بعض الافاضل في وجه التسمية بالحقيقي ان الاضافة بالحقيقية بين الابوة والبنوة لا بين الاب والابن ويطلق المضاف ايضا على معروض النسبة كذات الاب وهو المضاف المشهوري على ما في المواقف وهو خارج عن البحث لانه ليس من قبيل الاعراض قال في شرح المقاصد وما وقع في المواقف من ان نفس المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا لخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شيء تعرض له الاضافة على ما هو قانون اللغة انتهى وقد يطلق ايضا على المجموع الحاصل من المعروض والعارض كذات الاب مع وصف الابوة وهو المضاف المشهوري وايضا قال في شرح المواقف لفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما ومن خواص الاضافة التكافؤ اى التماثل في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد احدهما في الذهن وجد الآخر فيه وكلما عدم احدهما في الذهن او في الخارج عدم الآخر فيه كذا في شرح المواقف وقال الاصفهاني اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالقوة وهذه الخاصة لا توجد في الثاني وهو القسم الاول من المضاف المشهوري بل تختص الحقيقي والثالث كما يفهم من شرح المواقف ومن خواص الاضافة وجوب الانعكاس ومعناه انه اذا اخذت ذات واحد من المضافين ونسبت الى الاخر من حيث كان الآخر مضافا اليه وجب ان تعكس هذه النسبة فتنسب الآخر اليه ايضا فكما ان الاب اب الابن كذلك الابن ابن الاب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد وانما قلنا من حيث كان الاخر مضافا اليه لانه اذا لم تراع في الاخر هذه الحيثية لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت هذا اب الانسان لم يلزم ان هذا الانسان لاب قال في شرح المواقف والحاصل ان هذه الخاصة اى الانعكاس المذكور انما هي للمضاف المشهوري اعني المعروض المأخوذ من حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق

واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة البنوة انتهى قال في شرح المواقف وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له اى للمضاف من الجانب الآخر اسم كذلك كالجناح فانه اسم لاحد المتضايفين مأخوذ من اضافته وهي الجناحية وليس للمضاف الآخر اعني الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا فاعتبر المضاف من الطرف الاخر بلفظ دال على النسبة كذي الجناح فانه يجب الانعكاس حينئذ انتهى ومن خواص الاضافة انها اذا كانت مطلقة او محصلة اى مقيدة في طرف كان الطرف الاخر كذلك مثلا الابوة المطلقة بازآء البنوة المطلقة وابوة هذا بازآء بنوة هذا ثم ان من الاضافة ما يتوافق في الطرفين بان يكون كل واحد من المضافين على صفة توافق صفة الآخر مثل التماثل والتساوي والاخوة والجوار والقرب ومنها ما يختلف في الطرفين بان يكون كل واحد من المضافين على صفة تخالف صفة الآخر اختلافا محدودا ككونه نصفا وضعفا واختلافا غير محدود ككونه زائدا او ناقصا ثم اتصاف الموضوع بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية اى موجودة من الجانبين كالعاشق والمعشوق اما في العاشق فهو ادراكه بجمال المعشوق واما في المعشوق فهو الجمال وقد يحتاج الى صفة حقيقية في احد الجانبين دون الآخر كالعالم والمعلوم فان العالم مضاف الى المعلوم باعتبار اتصافه بصفة موجودة هي العلم دون اتصاف المعلوم بوصف موجود وقد لا يحتاج الى صفة حقيقية في شيء منهما كاليمين والشمال فانهما متضايفان من غير اعتبار صفة موجودة في واحد منهما ثم ان الاضافة تعرض لجميع المقولات اما العارض للجوهر فكابوة الاب فانها متضايفة لبنوة الابن واما العارض للاعراض فالعارض للكم ككبر المقدار الكبير فانه متضايف لصغر المقدار الصغير وكقلة العدد القليل وكثرة العدد الكثير والعارض للكيف كالاحر والابرد فان الحرارة كيفية عرض لها الزيادة وهي اضافة تقتضي كون حرارة الاحر مزيدة عليها وكذا حال الابرد والعارض للمضاف كالاقرب والابعد ولعل معنى عروض الاضافة هنا ان قرب هذا الذلك وقرب ذاك لهذا مضافان فعرض لكل منهما اضافة هي الزيادة بالنسبة الى قرب الثالث اليهما فالمزيد عليه هو قرب الثالث اليهما فالاضافة العارضة هي الزيادة انما تعتبر بالقياس الى كون قرب الثالث مزيدا عليه وقس عليه الابعد وقس عليه بواقي الاعراض (فرع) اعلم ان من اقسام المضاف التقدم والتأخر قال الفلاسفة التقدم على خمسة اوجه الاول التقدم بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كتقدم الاب على الابن وكتقدم بعض اجزآء الزمان على بعض الثاني التقدم بالذات وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا كتقدم الجزء على الكل وكتقدم

الواحد على الاثنين (الثالث) التقدم بالعلية وهو تقدم المؤثر الموجب على معلوله كتقدم الشمس على ضوئها اعلم انه قد فسر التقدم بالطبع فى متن هداية الحكمة بما فسر به التقدم بالذات ههنا على ما بينه شارحه وقال ذلك الشارح التقدم بالعلية هو الفاعل المستقل بالتأثير اى المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع الموانع وعند صاحب المحاكمات انه الفاعل مطلقا سواء كان مستقلا بالتأثير اولا (واعلم) ان التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان فى معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال للمعنى المشترك ايضا تقدم بالطبع ويختص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات الى هنا كلام ذلك الشارح (الرابع التقدم بالرتبة) وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيه وسماه المصنف التقدم بالمكان وهو ما كان اقرب من مبدأ محدود والرتبة اما حسية كتقدم الامام على المأموم بالنسبة الى المحراب بعد اعتبار المحراب مبدأ واما عقلية كتقدم الجنس على النوع بالنسبة الى الجنس العالى بعد اعتبار الجنس العالى مبدأ قال فى شرح المواقف ويختلف التقدم اى يصير المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما فانك قد تبتدئ من المحراب فيكون الصف الاول مقدما على الصف الاخير وقد تبتدئ من الباب فينعكس الحال وقس على ذلك الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم مقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس (الخامس التقدم بالشرف) كتقدم العالم على الجاهل والحصر استقرائى (الباب الثالث فى الجوهر) قال فى شرح المواقف الجوهر ممكن موجود لا فى موضوع عند الفلاسفة وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين انتهى قال الفلاسفة الجوهر منقسم فى خمسة الهيولى والصورة الجسمانية والنوعية والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى او حالا فى جوهر آخر وهو الصورة او مركبا منهما وهو الجسم اولا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو المفارق والمفارق ان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك فهو النفس والا فهو العقل وقال فى شرح المواقف وهذا التقسيم الذى ذكروه مبنى على نفى الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منهما بل هنالك جسم مركب من جواهر فردة وعلى تقدير انتفاء الجوهر الفرد انما يتم تقسيمهم بعد ان يبين ان الحال فى الغير قد يكون جوهرا وهو ممنوع فان الظاهر ان الحال فى غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال وهو الصورة ولا ما يتركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر محل لجوهر آخر انتهى وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل القسمة سواء كان فى جهة واحدة او اكثر فهو الجسم اولا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد وهذا عند الاشاعرة وعندهم ان الجوهر منحصر فى هذين القسمين وان اقل ما يتركب الجسم منه جوهران

فردان

فردان واما عند المعتزلة ان لم يقبل الجوهر القسمة فهو الجوهر الفرد وان قبل القسمة فى جهة فقط فهو الخط وان قبل القسمة فى جهتين فهو السطح وان قبلها فى ثلاث جهات فهو الجسم فلابد للجسم عندهم من الابعاد الثلاثة ثم اختلف المعتزلة فى اقل ما يتركب منه الجسم وتحصل به الابعاد الثلاثة فقال النظام يتركب من اجزاء غير متناهية وقال الجبائى من ثمانية اجزاء بان يوضع جزءان فيحصل الطول ويوضع جزءان آخران على جنبيهما فيحصل العرض ويوضع اربعة اخرى فوق الاربعة الاولى فيحصل العمق وقال العلاف من ستة بان يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق انه يحصل الجسم وتحصل الابعاد الثلاثة باربعة اجزاء بان يوضع جزءان ويوضع بجنب احدهما جزء ثالث ويوضع فوقه رابع اى فوق الذى وضع بجنبه ثالث كذا يفهم من سوق المواقف فالخط والسطح واسطتان عندهم بين الجسم والجوهر الفرد وداخلان فى الجسم عندنا والنزاع راجع الى التسمية والاصطلاح كل ما ذكر من شرح المواقف ثم اعلم ان مباحث الباب الثالث منحصرة فى فصلين الفصل الاول فى الاجسام وفيه خمسة مباحث المبحث الاول فى تعريف الجسم وفى شرح المواقف ان لفظ الجسم يطلق عند الفلاسفة بالاشتراك اللفظى على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه فى العلم الطبيعى منسوب الى الطبيعة التى هى مبدأ الآثار على زعمهم اى علة فاعلية لآثار اجسام كانت الطبيعة فيها اى فى تلك الاجسام وعرفوا الجسم الطبيعى بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام خط على خط عمودا عليه لا ميل له اى للقائم لاحد الطرفين اصلا حتى حدثت من جنبيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما زاوية قائمة هكذا واما اذا كان مائلا الى احد الطرفين كانت احدى الزاويتين صغرى وهى تسمى الزاوية الحادة والاخرى كبرى وهى تسمى الزاوية المنفرجة هكذا والزاوية على قول البعض سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا وفى الزاوية اقوال اخر ذكرها شارح المواقف وثانى المعنيين للفظ الجسم يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه فى العلوم التعليمية اى الرياضية الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم والرياضة فان الفلاسفة كانوا يبتدئون بهذه العلوم فى تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان لانها اسهل ادراكا وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة ولو اردنا ان نجمع معنى الجسم فى تعريف واحد قلنا هو القابل لفرض الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة من غير ذكر لفظ الجوهر والكم هذا الذى ذكرناه من تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو عند الفلاسفة واما المتكلمون فعرفوه بانه المتحيز القابل للقسمة ولو فى جهة واحدة وقالت المعتزلة هو الطويل

العريض العميق (المبحث الثانى) فى اجزآء الجسم قال فى شرح المواقف الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الحقائق كالحيوان واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء مثلا ثم ان جمهور المتكلمين ذهبوا الى ان الجسم البسيط منفصل فى الحقيقة وان كان متصلا فى الحس مركب من اجزآء موجودة بالفعل صغار لا تنقسم اصلا لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف آخر ولا فرضا عقليا قال الخيالى اى مطابقا للواقع والا فالعقل يفرض كل شئ وقال بعض المتكلمين وهو النظام ان الجسم بسيط مركب من اجزآء غير متناهية وهو ايضا يقول بانفصال الجسم فى الحقيقة وعدم قبول تلك الاجزآء للانقسام كما عرفت وذهب الفلاسفة الى ان الجسم البسيط متصل فى الواقع كما هو متصل فى الحس قابل لانقسامات لا نهاية لها وذهب محمد الشهرستانى الى مذهب الفلاسفة لكن قال ان الجسم قابل لانقسامات متناهية وذهب ذومقراطيس من الفلاسفة الى ان الجسم البسيط مركب من اجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض اقول النزاع انما وقع فى الجسم البسيط كما صرح به شارح المواقف ولعل وجهه ان الجسم المركب كالحيوان له اجزآء كان الجسم المركب بها جسما مركبا وهى البسائط الاربعة وفى البسائط اختلافات سمعتها والمتبادر من اجزآء المركب البسائط الاربعة وهى متناهية وموجودة بالفعل بلا شك كما صرح به شارح المواقف فليس فيه نزاع نعم ان اجزآء هذه البسائط اجزآء للمركب ايضا بالواسطة فلو اريد من اجزآء المركب اجزآء البسائط التى فيه لكان محلا للنزاع ثم ان الفلاسفة لما قالوا ان الجسم البسيط متصل فى نفسه قابل للانقسام قالوا ان القابل للانقسام ليس الاتصال لانه يعدم عند الانقسام والقابل يجب ان يبقى مع المقبول فتعين ان القابل للانقسام شئ آخر يقبل الاتصال والانفصال ويبقى معهما ويسمى ذلك الشئ هيولى ومادة وثمة جوهر ممتد فى الجهات متصل فى نفسه وهى الصورة الجسمية ثم ان الصورة لا تنفك عن الهيولى ولا تنفك الهيولى عن الصورة فاذا قطعت جسما قطعتين فقد عدمت صورة جسمية وحدثت صورتان جسميتان والمادة باقية فى الحالتين ثم ان الفلاسفة اثبتوا للجسم صورة اخرى كان الجسم بها نوعا من الانواع وسموها صورة نوعية وهى الصورة المائية والهوآئية والنارية والارضية فاذا انقلب الماء هوآء انعدمت الصورة النوعية المائية وحصلت صورة نوعية اخرى مع بقاء الصورة الجسمية والهيولى وانما اثبتوا الصورة النوعية ليجعلوها مبدأ لآثار الاجسام واختصاصها بالامكنة والاوضاع الطبيعية اذ لو كانت هذه الاشياء للصورة الجسمية لاشتركت الاجسام كلها فيها (المبحث الثالث) فى اقسام الجسم قال الفلاسفة الاجسام اما مركبات من اجسام مختلفة الطبائع وتسمى المواليد وهى المعادن والنباتات والحيوانات واما بسائط وهى

تنقسم الى فلكيات وعناصر والاول افلاك وكواكب والافلاك الثابتة بالارصاد تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الحاوى محدب المحوى وواحد منها غير مكوكب محيط بالثمانية الباقية يحرك كلها بالحركة اليومية وهو الفلك الاعظم والفلك الاطلس والجسم المحيط بسائر الاجسام ومحدد الجهات وهو المسمى فى الشرع بالعرش المجيد وتحته فلك الثوابت ويسمى فلك البروج ايضا وهو المسمى فى الشرع بالكرسى ثم فلك زحل ثم فلك المشترى ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر ثم ان الافلاك عندهم متحركة بالاستدارة وشفافة اى لا لون لها فلا تحجب الابصار عن رؤية ما ورآءها وزعموا ايضا ان الافلاك لا حارة ولا باردة ولا خفيفة ولا ثقيلة ولا رطبة ولا يابسة ولا قابلة للحركة الكمية كالتخلخل والتكاثف ثم ان الفلاسفة حكموا بان افلاك الكواكب السبعة افلاك كلية تشتمل على افلاك جزئية يتركب منها الافلاك الكلية فقالوا ان للشمس فلكين ولكل من القمر وعطارد اربعة افلاك ولكل واحد من الكواكب الباقية ثلاثة افلاك فاذا ضم فلك البروج والفلك الاعظم يصير المجموع اربعة وعشرين فلكا ومن اراد التفصيل فليطلب من المواقف وشرحه واما الكواكب فهى عندهم اجسام بسيطة مركوزة فى الافلاك مضيئة بالذات الا القمر فان ضوءه مستفاد من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب بعده وقربه من الشمس ثم ان سبعة من الكواكب سيارة كل فى فلك على الترتيب المذكور (واما الثوابت) فغير محصورة وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا كلها فى الفلك الثامن والنيف ككيس وقد يخفف ما زاد على العقد الى ان يبلغ العقد الثانى ثم قالوا ان خسوف القمر حاصل عند حيلولة الارض بينه وبين الشمس حين مقابلة القمر للشمس وكسوف الشمس حاصل عند اجتماع القمر بالشمس فى النهار بان يحول القمر بيننا وبين الشمس فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر المظلم فى وجه الشمس فيظن ان الشمس ذهب ضوؤها وليس كذلك فليس الكسوف تغير حال فى ذات الشمس كالخسوف فى ذات القمر ولذلك امكن ان يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم كذا فى شرح المواقف واعلم ان كل ما نقل عنهم فى الافلاك والكواكب غير معلوم يقينا وان ادلتهم لم تسلم من الاعتراضات كما فى شرح المواقف واما العناصر فاربعة النار والهوآء والماء والتراب اى الارض زعم الفلاسفة ان تحت فلك القمر كرة النار وهو خفيف مطلق حار يابس وتحت كرة النار كرة الهوآء وهو خفيف مضاف اى خفيف بالنسبة الى الماء والارض وان كان النار اخف منه وهو حار رطب وتحت كرة الهوآء الماء وهو ثقيل مضاف اى ثقيل بالنسبة الى النار والهوآء وان كان الارض اثقل منه وهو محيط بثلاثة ارباع الارض وكان حقه ان يحيط بالارض ليكون كرة تامة لكن لما حصل فى بعض جوانبها تلال ووهاد بسبب

الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة وذلك حكمة من الله ورحمة ليكون منشأ للنبات ومسكنا للحيوانات ويرد عليهم ان الاوضاع والاتصالات الفلكية لاى شئ اقتضت حصول التلال والوهاد فى هذا الجانب دون الجانب الاخر مع ان الارض بسيطة واجزآؤها متماثلة فى الماهية عندهم والحق ان كل ذلك بقدرة الله واختياره ولا مدخل للاوضاع والاتصالات كذا فى شرح المواقف وتحت الماء كرة الارض وهو ثقيل مطلق بارد يابس ومحله وسط العالم بحيث يطابق مركزها مركز العالم ثم ان الفلاسفة لما زعموا ان الارض كرة فى الحس وان لم تكن كرة حقيقية اورد عليهم بان الاختلاف الذى على سطحها يمنع كريتها فى الحس كما يمنع كريتها فى الحقيقة فاجابوا عنه بانه كتضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح فى الكرية الحسية وان منع الكرية الحقيقية لان الكرة الحقيقية جسم يحيط به سطح واحد فى داخله نقطة تكون الخطوط المخرجة منها الى السطح فى جميع الجوانب متساوية قال فى شرح المواقف قد بين الفلاسفة ان الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ تكون نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا تكون نسبة طول اعظم جبل على الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث فرسخ كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا انتهى وقال فى شرح المواقف وما كان من العناصر الطف فهو الى الفلك اقرب وما كان اكثف فهو عن الفلك ابعد فان اللطيف يطلب جهة العلو والكثيف يطلب جهة السفل ثم ان العناصر باسرها كائنة وفاسدة لان مياه بعض العيون ينقلب حجرا فالفاسد حينئذ الصورة المائية والكائن الصورة الحجرية والحجر يجعله اصحاب الحيل ماء والهوآء الملاصق للاناء المبرد يصير قطرا والماء المغلى والشعلة يصيران هوآء والهوآء يصير نارا كما فى كور الحداد واما المركبات كالمواليد الثلاثة وهى المعادن والنباتات والحيوانات فانها تخلق من امتزاج هذه الاربعة بامزجة مختلفة معدة لخلق مختلفة والامزجة جمع مزاج وهو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها فى بعض بان تتصغر اجزآء البسائط فتختلط بحيث تكسر سورة كل واحد منها سورة الاخر فتحدث كيفية متوسطة (المبحث الرابع) فى حدوث الاجسام اتفق المسلمون والنصارى واليهود والمجوس على ان الاجسام كلها محدثة بذواتها وصفاتها ودليل الحدوث هو ان الاجسام كلها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث يقال جاء فى السفر الاول من التوراة ان الله تعالى خلق جوهرا ثم نظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزآؤه فصار ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات فظهر على وجه الماء بسبب الحركة زبد فخلق الارض منه ثم ارساها بالجبال

وزعم

وزعم ارسطاطاليس وابو نصر الفارابى وابو على بن سينا ان الافلاك قديمة بموادها ومقاديرها واشكالها سوى حركاتها والعناصر قديمة بموادها وصورها الجسمية بنوعها وصورها النوعية بجنسها ولعل معناه ان الصورة الجسمية نوع واحد قديم تتعاقب اشخاصها وان الصورة النوعية اربعة انواع صورة الماء وصورة الهوآء وصورة النار وصورة الارض وبين هذه الصور الاربع جنس مشترك قديم يتعاقب انواعها الاربعة وزعم الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس كسقراط وغيره ان الاجسام كلها قديمة بموادها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وبجميع صفاتها (واعلم) ان مقدمات دلائل من ادعى قدم الاجسام غير مسلمة (المبحث الخامس) الابعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات سوآء كانت تلك الابعاد مقارنة للمادة الجسمية اولا خلافا للهند فانهم ذهبوا الى ان الابعاد غير متناهية وان ما ورآء كل جسم جسم آخر لا الى نهاية (الفصل الثانى فى الجواهر المفارقة عن المادة) اى التى ليست بجسم ولا جسمانى وفيه سبعة مباحث (المبحث الاول فى الجواهر الغائبة عن الحواس الانسانية) اعلم ان المتكلمين انكروا الجواهر المجردة فالجن والشياطين عندهم بل عند جميع المليين اجسام لطيفة تتشكل باى شكل شاءت وتقدر على ان تتولج فى بواطن الحيوانات وتنفذ فى منافذها الضيقة نفوذ الهوآء واختلف المليون فى اختلاف الجن والشياطين بالنوع مع الاتفاق فى انهما من اصناف المكلفين كالملك والانس كذا فى شرح المواقف قال المصنف وظاهر كلام الفلاسفة ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الابدان فتكون من قبيل المجردات لان النفوس البشرية عندهم من قبيل المجردات واما الملائكة فذهب اكثر المسلمين الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة مستدلين بان الرسل عليهم السلام كانوا يرونهم كذلك منقسمة الى قسمين قسم شأنهم الاستغراق فى معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفهم الله تعالى بقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم العليون والملائكة المقربون ويسمون الكروبيين ايضا وقسم يدبر الامر من السماء الى الارض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم الالهى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون كذا قال المصنف فى تفسيره واحال هنالك تفصيله الى الطوالع وتقرير ما ذكره ان الجواهر المفارقة عن المادة اما ان تكون مؤثرة فى الاجسام اومدبرة للاجسام اولا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها والاول هى العقول السماوية عند الحكماء والملاء الاعلى فى عرف اهل الشرع والثانى اى المدبرة للاجسام تنقسم الى علوية تدبر الاجرام العلوية اى الفلكية وهى النفوس الفلكية عندهم والملائكة السماوية عند اهل الشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر ثم السفلية اما ان تكون مدبرة للبسائط العنصرية النار والهوآء والماء والارض وانواع الكائنات اى الحاصلة من

البسائط بالتركيب وهم يسمون ملائكة الارض واليهم اشار صاحب الوحى صلوات الله عليه وسلامه وقال جاءنى ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة اقول تسمية مدبر البسائط العنصرية وانواع الكائنات بملائكة الارض انما هو فى عرف الشرع والمصرح فى شرح المواقف فى بيان احكام العقول ان هذا القسم يسمى بالنفوس الارضية ولعل هذه التسمية فى عرف الفلاسفة والحاصل ان النفوس الارضية تطلق على قسمين ثم ان الثالث اى التى لا تكون مؤثرة فى الاجسام ولا مدبرة لها تنقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون عند اهل الشرع والى شرير بالذات وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر وهم الجن اقول المفهوم من كلامه هذا ان من الملائكة قسما آخر يؤثر فى الاجسام يسمى بالملأ الاعلى عند اهل الشرع وبالعقول عند الفلاسفة وليس كذلك لان اهل الشرع لا تقول بان من الملائكة ما يؤثر فى الاجسام اذ لا مؤثر فى الوجود عند اهل الشرع الا الله تعالى والملأ الاعلى عندهم هم الملائكة مطلقا او اشرافهم كما صرح به المصنف فى تفسيره فى سورة الصافات (المبحث الثانى فيما زعمه الفلاسفة من العقول العشرة) اعلم انهم لما زعموا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والواجب تعالى واحد حقيقى لا تكثر فيه بوجه من الوجوه فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد فقالوا الصادر عنه تعالى اولا العقل الاول فللعقل الاول ثلاثة اوجه وجوده من المبدأ الاول ووجوبه بالنظر اليه اى الى المبدأ الاول وامكانه فى ذاته فبالاعتبار الاول يصدر عنه عقل ثانى وبالاعتبار الثانى يصدر عنه النفس المجردة للفلك الاول وبالاعتبار الثالث يصدر عنه الفلك الاول ويصدر من العقل الثانى على هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثان ونفس مجردة للفلك الثانى الى ان ينتهى الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لكثرة فعله وتأثيره فى عالم العناصر فيصدر عنه الهيولى العنصرية والصور الجسمية والصور النوعية بشرط استعداد الهيولى وهم يزعمون ان ما سماه اهل الشرع بجبريل هو العقل العاشر وتمسكوا على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بانه لو صدر عن الواحد الحقيقى اثنان لكانت مصدريته لهذا غير مصدريته لذلك فهاتان المصدريتان ان دخلتا او دخلت احداهما فى ذات الواحد الحقيقى لزم التركيب وان كانتا خارجتين او كانت احداهما نفس الواحد الحقيقى والاخرى خارجة عنه يلزم ان يكون الخارج معلولا له فيكون للواحد الحقيقى مصدرية لذلك الخارج فيعود الكلام فى تلك المصدرية فيتسلسل واجيب عنه بانا نختار ان المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقى لكن المصدرية لكونها من الامور الاضافية التى لا وجود لها فى الخارج غير محتاجة الى علة توجدها فلا تكون الذات مصدرا للمصدرية فلا تكون مصدرية اخرى فلا تسلسل ولو سلم

تسلسل

تسلسل المصدريات فالتسلسل فى الامور الاعتبارية غير ممتنع هكذا فى شرح المواقف ثم ان المفهوم من هذا الشرح انه يرد عليهم ان الوجوه الثلاثة للعقل الاول ان كانت امورا وجودية فلا بد لها من مصادر متعددة ولا يصح ان تصدر من الواجب تعالى والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان كانت امورا اعتبارية امتنع ان يصير لها مدخل فى صدور الامور الوجودية عن العقل الاول وايضا يرد عليهم ان استناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثرة لا تحصى الى جهة واحدة فى العقل الثانى كما زعموا مشكل جدا وكذلك استناد الصور والاعراض التى فى عالمنا هذا مع كثرتها الفائتة عن الحصر الى العقل الفعال مشكل ايضا وبالجملة لا يخفى على الفطن المنصف ضعف ما اعتمدوا عليه فى هذا المطلب انتهى وقال فى شرح المواقف فظهر ان العقول عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر قال صاحب المواقف بعد نقل اختلافات الفلاسفة فى النفوس المجردة والغرض من نقل هذه الاختلافات ان ما ذكروه من الخرافات ليتحقق ويتبين للعاقل انه لا ثبت اى لا حجة لهم فيما يقولونه ويعتقدونه ولا معول على ما ينقلونه عن اوائلهم وانما هى خيالات فاسدة وتمويهات باردة يظهر ضعفها بادنى النظر ثم البعض بالبعض يعتبر انتهى (فرع) زعم الفلاسفة ان العقول العشرة ليست بفاسدة ولا حادثة وكل منها نوع منحصر فى شخص جامعة لكمالاتها بالفعل وعاقلة لذواتها ولجميع الكليات غير مدركة للجزئيات (المبحث الثالث) زعمت الفلاسفة ان لكل فلك من الافلاك التسعة نفسا مجردة للتحريكات الغير المتناهية وان لتلك النفس قوة جسمانية فائضة عنها ومحلا لارتسام الصور الجزئية للحركات كالقوة الخيالية التى هى محل لارتسام الصور الجزئية وفائضة عن نفوسنا على ابداننا الا ان القوة الخيالية مختصة بالدماغ وتلك القوة سارية فى جرم الفلك تكون مبدأ قريبا للتحريكات الجزئية وتسمى تلك القوة بالنفس المنطبعة والنفس الجزئية ثم المشهور عند الفلاسفة ان الافلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب (المبحث الرابع) فى ان النفوس الانسانية مجردة اى ليست قوة جسمانية حالة فى المادة ولا جسما بل هى لا مكانية ولا تقبل اشارة حسية وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان تكون داخلة فيه بالجزئية والحلول وهذا مذهب الفلاسفة ووافقهم على ذلك من المسلمين الامام حجة الاسلام الغزالى والراغب وجمع من الصوفية المكاشفين وخالفهم فيه الجمهور بناء على نفى المجردات على الاطلاق عقولا كانت او نفوسا كذا فى شرح المواقف وسيجىء ان النفس الناطقة عند الفلاسفة غير الروح والروح عندهم بخار لطيف ينبعث من القلب والمصنف ذكر خمس دلائل عقلية على تجرد النفوس الانسانية واعترض على كل واحد منها ثم ذكر خمس دلائل

نقلية وقال بعد نقلها (واعلم) ان هذه النصوص تدل على المغايرة بين النفس والبدن
لا على تجردها واختلف المتكلمون لتجرد النفوس الناطقة فقال ابن الراوندى
ان النفس الناطقة جزء لا يتجزأ فى القلب وقال النظام انها جسم لطيف سار فى البدن
سريان ماء الورد فى الورد باقية من اول العمر الى آخره لا تتحلل ولا تفسد فما دامت
سارية فى البدن فالبدن حى فاذا فارقت فالبدن ميت وقيل هى قوة فى الدماغ مبدأ
للحس والحركة وقيل هى قوة فى القلب مبدأ للحياة فى البدن وقيل النفس ثلاث
قوى احداها فى الدماغ وهى النفس الناطقة الحكمية لكونها مبدأ العلوم والحكم
والثانية فى القلب وهى النفس الغضبية التى هى مبدأ الغضب والخوف والفرح
والحزن وغيرها وتسمى بالقوة الحيوانية (والثالثة) فى الكبد وهى النفس النباتية
التى هى مبدأ التغذى والنمو والتوليد وتسمى ايضا بالشهوانية لانها مبدأ الجذب
الملائم وقيل النفس هى الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا الصفراء والدم والبلغم
والسوداء وقيل النفس هى المزاج واعتدال الاخلاط وقيل هى الدم المعتدل
اذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وقيل هى الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع
الحياة والمختار عند جمهور المتكلمين انها الهيكل المحسوس جميع ما ذكر مأخوذ
من المواقف وشرحه قال صاحب المواقف واعلم ان شيأ من ذلك الذى روينا لم يقم
عليه دليل انتهى وقال المصنف رحمه الله فى تفسير قوله تعالى ويسئلونك عن الروح
قل الروح من امر ربى وما اوتيتم من العلم الا قليلا هو اشارة الى ان الروح مما لم يمكن
معرفة ذاته الا بعوارض تميزه عما يلتبس به فلذلك اقتصر على هذا الجواب كما اقتصر
موسى عليه السلام فى جواب وما رب العالمين بذكر بعض صفاته وفسر المصنف الروح
فى هذه الاية بالذى يحيى به بدن الانسان ويدبره وفسر قوله تعالى من امر ربى بقوله
من الابداعيات الكائنة بكن من غير مادة وتوليد من اصل (المبحث الخامس)
فى ان النفوس الناطقة حادثة اتفق المليون عليه اذ لا قديم عندهم الا الله وصفاته
عند من اثبتها زائدة على ذاته لكنهم اختلفوا فى انها هل تحدث مع حدوث البدن
او قبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد بيان كيفية تكون البدن ثم انشأناه
خلقا آخر والمراد بهذا الانشاء افاضة النفس على البدن وقال بعضهم تحدث قبل
البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى عام وغاية هذه الادلة
الظن دون اليقين الذى هو المطلوب اما الاية فلجواز ان يريد بقوله ثم انشأناه جعل
النفس متعلقة بالبدن فلا يمتنع ان تحدث النفس قبل البدن واما الحديث فلانه خبر
واحد فدلالة الاية على حدوث النفس مع البدن ظنى وثبوتها قطعى ودلالة الحديث
على حدوث النفس قبل البدن قطعى لكن ثبوته ظنى فهما متعارضان لا رجحان
لاحدهما على الآخر بل لكل منهما جهة رجحان الكل من المواقف واما الفلاسفة

فقد اختلفوا فى حدوثها فذهب ارسطاطاليس الى ان النفس حادثة وشرط لحدوثها
حدوث البدن وذهب من كان قبله من الفلاسفة مثل افلاطون وغيره الى ان النفس
قديمة (المبحث السادس) فى كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه
قال الفلاسفة النفس غير حالة فى البدن ولا مجاورة له لكنها متعلقة بالبدن تعلق
العاشق بالمعشوق عشقا جبليا الهاميا فلا ينقطع ما دام البدن صالحا لان
تتعلق به النفس وقالوا سبب تعلق النفس بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين
والعقليتين عليه وهى اى النفس تتعلق اولا بالروح وهو الجسم اللطيف البخارى
المنبعث عن القلب المتكون من الطف اجزاء الاغذية قال فى شرح المواقف
فان القلب له تجويف فى جانبه الايسر ينجذب اليه لطيف الدم فيبخره بحرارته المفرطة
فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه اول متعلق النفس بان شد
الاعصاب يبطل قوتى الحس والحركة عما وراء موضع الشد ولا يبطلها عما يلى
جهة الدماغ وايضا التجارب الطبية تشهد بذلك انتهى ثم ان النفس تفيض على الروح
قوة تسرى تلك القوة بسريان الروح الى جميع اجزاء البدن واعماقه فتثير تلك القوة
فى كل عضو من اعضاء البدن قوة تليق بذلك العضو ويكمل بالقوة المثارة نفع ذلك
العضو وقال فى المواقف وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات
القوى اقول فقول المصنف بعد نقل كلمات الفلاسفة باذن الحكيم العليم لعله جمع
فى الجملة بين الشريعة والفلسفة فتدبر ثم ان القوى المثارة باسرها تنقسم الى مدركة
والى محركة وتنقسم المدركة الى ظاهرة والى باطنة اما المدركة الظاهرة فهى
المشاعر الخمس الاول البصر وهى قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان
وتتقاطعان تقاطعا صليبيا ويصير تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين بعد
التقاطع وادراك البصر المدركات بانعكاس صورة من المرئى الى الحدقة وانطباعها فى
جزء منها وقيل باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئى الثانى السمع وهو قوة
مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ وسبب ادراك السمع اى القوة السامعة
وصول الهواء المتموج الى الصماخ الثالث الشم وهو قوة مستودعة فى الزائدتين
النابتتين فى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى وتدرك القوة الشامة الروائح
بوصول الهواء المتكيف بالرائحة اليها وقيل بوصول الهواء المختلط باجزاء تحللت
من ذى الرائحة وهذا مستبعد لما سبق الرابع الذوق وهو قوة منبثة فى العصب المفروش
على جرم اللسان يدرك الطعوم وادراك القوة الذائقة بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق
ووصول المذوق الى العصب بواسطة الرطوبة بان تنتشر فى الرطوبة اجزاء من ذى
الطعم ثم تغوص فى اللسان ففائدة الرطوبة تسهيل وصول الحامل للطعوم الى القوة
الذائقة الخامس اللمس وهو قوة منبثة فى جميع جلد البدن وادراك القوة اللامسة

باتصال الجلد بالملموس واما القوى المدركة الباطنة فهى خمس ايضا اثنتان منها مدركة وثلاث معينة على الادراك اثنتان من الثلاث معينة بالحفظ وواحدة منها معينة بالتصرف فنقول الاولى من الحواس الباطنة الحس المشترك تدرك جميع الصور المنطبعة فى الحواس الخمس الظاهرة فهؤلاء جواسيس للحس المشترك ولاشتراك هذه الحواس فيه يسمى حسا مشتركا والثانية الخيال وهى قوة تحفظ مدركات الحس المشترك من صور المحسوسات والثالثة الواهمة وهى قوة تدرك المعانى الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو والرابعة الحافظة وهى قوة تحفظ مايدركه الوهم والخامسة المتصرفة وشأنها تركيب بعض مافى الخيال والحافظة من الصور والمعانى مع بعض وتفريق بعضها عن بعض وتسمى هذه القوة مفكرة ان استعملها العقل فى مدركاته بضم بعضها الى بعض وفصله عنه ومتخيلة ان استعملها الوهم فى المحسوسات مطلقا اى سوآء كان محسوسا بالسمع والبصر اوغيره من الحواس الخمس الظاهرة ولعل المراد فى صور المحسوسات المخزونة فى الخيال وفى المواقف ان للدماغ ثلاثة بطون اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثانى فهو كمنفذ فيما بينهما على شكل الدودة ابتلعه البطنان فالحس المشترك فى مقدم البطن الاول والخيال فى مؤخره ومحل الواهمة هو مقدم الثالث ومحل الحافظة مؤخره ومحل المتخيلة هو الدودة الحاصلة فى وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لتأخذ المحسوسات التى فى احد جانبيها والمعانى الجزئية التى فى الجانب الاخر فتتصرف بالتركيب والتفصيل انتهى والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع انه اذا تطرق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة بذلك المحل دون فعل غيرها واعلم ان تلك القوى العشر للنفس الحيوانية وللنفس الانسانية قوة اخرى مخصوصة بها تسمى قوة عقلية وعقلا تدرك النفس بها الكليات وتحكم بينها بالنسبة الايجابية والسلبية وتدرك بها ايضا الجزئيات المجردة وفى حاشية المطول للسيد الشريف ان حافظ مدركات هذه القوى على ما زعمه الفلاسفة العقل الفعال واما القوة المحركة فتنقسم الى محركة اختيارية ومحركة طبيعية اما المحركة الاختيارية فهى اما باعثة اوفاعلة (والثانية) القوة المنبثة فى العضلات بها يقدر الحيوان على تحريك الاعضاء بواسطة قبض الاعصاب وبسطها والقوة الفاعلة هى المبدأ القريب للحركة فان الحركة لها مبادا اربعة مرتبة الاول التصور الجزئى للشئ الملائم اوالمنافر والثانى شوق ينبعث عن ذلك التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشئ لذيذا اونافعا ويسمى شهوة واما نحو دفع اوغلبة ان كان ذلك الشئ مكروها اوضارا ويسمى غضبا والثالث الارادة اوالكراهة وهى العزم الذى ينجزم بعد التردد فى الفعل والترك والرابع حركة حاصلة من القوة المنبثة فى العضلة كذا فى الاصفهانى والاولى اى القوة الباعثة

وتسمى القوة الشوقية والقوة النزوعية هى التى تحث النفس على تحريك الاعضاء فان حملت على التحريك لجلب المنافع تسمى القوة الشهوانية وان حملت على التحريك لدفع المضار تسمى القوة الغضبية واما القوة المحركة الطبيعية فهى اما لحفظ الشخص اولحفظ النوع والاولى قسمان القسم الاول الغاذية وهى القوة التى تحيل الغذآء الى مشاكلة الجسم المغتذى ليكون بدلا لما يتحلل عن المغتذى بالحرارة الغريزية اوالحرارة الحاصلة بالحركات الغذآء ككساء مابه نماء الجسم وقوامه والقسم الثانى النامية وهى القوة التى تزيد فى الاقطار الثلاثة للبدن الى ان يبلغ الى نهاية مراتب النماء ومقابل النمو الذبول وهو انتقاص البدن فى الاقطار الثلاثة واما السمن فهو الزيادة فى العرض والعمق فقط وانه مخصوص باللحم وما فى حكمه ولا يكون فى العظم بخلاف النماء فانه زيادة فى جميع الاجزآء ومقابل السمن الهزال قال الاصفهانى النامية والغاذية يتشاركان فى الفعل فان كلا منهما فعله تحويل الغذآء الى ما يشاكل البدن فان كان التحويل على قدر ما يتحلل فهو الغذآء وان كان زآئدا فهو النمو والثانية اعنى القوى التى اودعت فى البدن لحفظ النوع عن الانقطاع قسمان القسم الاول مولدة تفصل جزأ من الغذآء بعد الهضم ليصير مادة لشخص آخر والقسم الثانى مصورة تحيل تلك المادة فى الرحم وتفيدها الصور والقوى والاشكال والمقادير وتخدم القوى الاربع الطبيعية اربع قوى اخرى الجاذبة والهاضمة والدافعة والماسكة اما الجاذبة فهى التى تجذب الغذآء المحتاج اليه وهى موجودة فى جميع الاعضاء واما الهاضمة فهو التى تغير الغذآء الى ما يصلح ان يكون جزأ من المغتذى بالفعل واما ما يجعله جزأ بالفعل فهو القوة الغاذية كما سبق وللقوة الهاضمة اربع مراتب الاولى فى المعدة وحقيقة الهضم فيها ان تجعل الغذآء كيلوسا وهو جوهر شبيه بماء الكشك الثخين فى بياضه وقوامه ومبدأ هذا الهضم فى الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تنضج الدماميل فوق ما تنضجه المطبوخة والثانية فى الكبد وحقيقة هذا الهضم فيه ان يصير الغذآء بعد الانجذاب من المعدة اليه بواسطة العروق المسماة بماساريقا بحيث يحصل من الكيلوس الاخلاط الاربعة الدم والصفرآء والبلغم والسودآء والثالثة فى العروق فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها فى الكبد تنصب الى العروق النابتة من جانبه المحدب وفى تلك العروق تنهضم الاخلاط انهضاما تاما فوق الانهضام الذى فى الكبد والرابعة فى الاعضاء بعدما اندفع الاخلاط من العروق اليها وحقيقة هذا الهضم ان تصير الاخلاط بحيث تصلح ان تكون جزأ من العضو ولكل من مراتب الهضم فضل لا يصلح ان يصير جزأ من المغتذى فيحتاج الى دفعه فللمرتبة الاولى التى فى المعدة الثفل الذى يندفع من طريق الامعاء ويحتاج الانسان الى اندفاعه كل يوم مرة اومرتين وللمرتبة الرابعة فى الاعضاء المنى وتمام التفصيل فى شرح المواقف واما القوة

الماسكة فهى القوة التى تمسك المجذوب مقدارا ما تفعل فيه الهاضمة واما الدافعة فهى
القوة التى تدفع الفضل وتدفع الغذآء المهيأ الى ذلك العضو وفى المواقف وشرحه ان
اثبات تعدد القوى وتغايرها بالذات على رأى الحكماء مبنى على اصلهم من ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد والا جاز ان يستند جميع الافعال المذكورة الى قوة واحدة
بالذات وقد ثبت ضعف هذا الاصل وفساده فلا يصح ما بنى عليه من تعدد القوى
وتغايرها ثم نقول فى ابطال القوى سيما القوة المصورة ان من تأمل فى عجائب الافعال
الحادثة فى النباتات والحيوانات من الصور والاشكال العجيبة وما يراعى فى خلق
الحيوانات من الحكم والمصالح التى تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها
العقول والافهام وقد بلغ المدون من تلك الحكم والمصالح خمسة آلاف وما لا يعلم منها
اكثر مما علم علم ذلك المتأمل ان تلك الافعال لا تصدر الا عن عليم كامل علمه خبير بباطن
الاشياء حكيم متقن افعاله مطابقة للمنافع ولا يمكن اسناد تلك الافعال الى قوى
عديمة الشعور على ان فى الاعتراف بالفاعل المختار واستناد الاشياء اليه ابتداء
فائدة عظيمة هى الاستغناء عن كثير من امثال هذه التكلفات التى يكذبها العقل
الصريح اى الخالص عن منازعة الوهم ولا يقبلها طبع مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا
بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب انتهى ما فى المواقف وشرحه
مختصرا (المبحث السابع) فى بقاء النفس بعد فناء البدن اعلم ان فناء النفس بموت
البدن ممكن عندنا ولكنه غير واقع لدلالة الادلة عليه واما الفلاسفة فقالوا النفس
الناطقة لا تقبل الفناء واحتجوا عليه بان النفس غير مادى وكل ما يقبل العدم فهو
مادى وكلتا المقدمتين ممنوعتان (الكتاب الثانى فى الالهيات) وفيه ثلاثة ابواب
الباب الاول فى ذات الله تعالى وفيه ثلاثة فصول الفصل الاول فى العلم به وفيه
ثلاثة مباحث المبحث الاول فى ابطال الدور والتسلسل اما بطلان الدور فلان الدور
توقف الشئ على ما يتوقف عليه وتوقف الشئ الثانى على الاول ان كان بمرتبة يسمى
الدور دورا مصرحا كما اذا توقف ج على ب و ب على ج وان كان بمرتبتين او اكثر
يسمى دورا مضمرا كما اذا توقف ج على ب و ب على د و د على ج ونتيجة هذين
القياسين توقف ج على ج ولا يخفى ان توقف الشئ على نفسه باطل فالدور المستلزم
لهذا الباطل باطل واعلم ان ههنا كما يلزم توقف الشئ على نفسه كذلك يلزم تقدم الشئ
على نفسه لان ج اذا توقف على ب كان ب مقدما على ج ولما توقف ب على ج كذلك
كان ج مقدما على ب فنقول ب مقدم على ج و ج مقدم على ب فيلزم ان ب
مقدم على ب وقس عليه الصورة الثانية واما التسلسل فيدل على بطلانه وجوه
ثلاثة الوجه الاول برهان التطبيق وهو انه لو وجدت الامور المترتبة الغير المتناهية
فتوجد فى هذه الامور جملتان احداهما انقص من الاخرى بواحد من جانب التناهى

فيمكن تطبيق احدى الجملتين على الاخرى من طرف التناهى بان يجعل الجزء الاول
من الجملة الناقصة بازاء الجزء الاول من الجملة الزائدة ويجعل الثانى من الناقصة
بازاء الثانى من الزائدة وهكذا فى سائر الاجزاء فان كان بازاء كل واحد من الجملة
الزائدة واحد من الجملة الناقصة يلزم ان يكون الناقص مساويا للزائد وهو محال
وان لم يكن يلزم انقطاع الجملة الناقصة من طرف اللاتناهى فتكون متناهية
ولما كانت الجملة الزائدة زائدة عليها بواحد كانت متناهية ايضا لان الزائد على
المتناهى بقدر متناه متناه ايضا وهذا باطل لانه خلاف المفروض لان المفروض عدم
تناهى الجملة الزائدة اقول تقرير هذا البرهان اجمالا انه لو وجدت الامور الغير المتناهية
لزم وجود جملتين فيها احداهما انقص من الاخرى فيلزم لوجود هاتين الجملتين
امكان تطبيق احداهما على الاخرى وهو محال لان التطبيق محال لاستلزامه احد
المحالين السابقين فامكانه محال ايضا فيرد عليه انه ان اريد من التطبيق التطبيق
فى الخارج فلزوم امكانه ممنوع لجواز ان يكون تطبيق غير المتناهى على غير المتناهى
فى الخارج محالا وان اريد من التطبيق التطبيق فى العقل بمعنى ملاحظة العقل اجمالا
لانطباق احدى الجملتين على الاخرى فاستحالة هذه الملاحظة ممنوعة اذ ملاحظة
الانطباق لا تستلزم المحال اللازم للانطباق بل ملاحظة ذلك المحال والحاصل
ان الانطباق فى الواقع يستلزم المحال فى الواقع وملاحظة الانطباق تستلزم
ملاحظة المحال اللازم للانطباق وملاحظة المحال ليس بمحال فملاحظة الانطباق
ليس بمحال وكذا امكان هذه الملاحظة ليس بمحال فتأمل وانصف (الوجه الثانى
برهان التضايف) وهو انه لو وجدت الامور المترتبة الغير المتناهية لكل واحد منها
سابقية بالنظر الى ما بعده ومسبوقية بالنظر الى ما قبله سوى الجزء الذى فى طرف
التناهى فان فيه احدهما فقط لان التسلسل ان كان من طرف العلل كان فيه
مسبوقية فقط وان كان من طرف المعلول كان فيه سابقية فقط فاذا وجد فى كل جزء
من الاجزاء الغير المتناهية سوى الجزء الذى فى طرف التناهى سابقية او مسبوقية
يحصل هنا سلسلتان اخريان سلسلة السابقيات وسلسلة المسبوقيات ولا يخفى
ان السابقية والمسبوقية متضايفان لا يجوز انفكاك احدهما عن الآخر لا بمعنى
ان سابقية الشئ تضايف مسبوقيته اذ يجوز ان يكون الشئ سابقا غير مسبوق
كالواجب تعالى وان يكون مسبوقا غير سابق كالمعلول الاخير بل بمعنى ان سابقية شئ
على الاخر تضايف مسبوقية الآخر له وبالعكس ثم يقال اذا ذهبت سلسلة السابقيات
والمسبوقيات وكان التسلسل من جانب المبدا فالمعلول الاخير له مسبوقية
بلا سابقية وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقية ومسبوقية فيتساوى عدد
السابقيات والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير ويبقى فى المعلول الاخير مسبوقية

بلا سابقية فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد وهو محال لان احد المتضايفين اذا استلزم الآخر فلا يتصور زيادة سلسلة احد المتضايفين على سلسلة المتضايف الآخر فلا يبقى احد المتضايفين بدون الآخر هذا حاصل ما قالوا واقول ان ارادوا بقولهم يبقى فى المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية انه يبقى فيه بلا سابقية تضايفها فهو ممنوع لان مضايف مسبوقية ذلك المعلول سابقية علية عليه وهى موجودة وان ارادوا بلا سابقية ذلك المعلول على الاخر فسلم لكن تلك السابقية ليست بمضايفة لمسبوقية فلم يلزم من زيادة عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بقاء احد المتضايفين بدون مضايفة الآخر فلا تكون تلك الزيادة محالا وبالجملة ان تلك الزيادة انما لزمت من فرض عدم التناهى من جانب واحد غير مستلزمة للمحال فلو فرض التناهى من الجانبين ايضا يلزم تساوى عدد احد المتضايفين للآخر البتة حتى لو زاد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات فى صورة التناهى من الجانبين للزم بقاء احد المتضايفين بدون مضايفة الاخر فلعل ما ذكروه مغلطة نشأت من قياس غير المتناهى على المتناهى فتأمل وانصف وعليك باجزاء هذا البرهان على تقرير كون التسلسل فى طرف المعلولات وتدبر اعتراضا عليه ايضا ثم اعلم ان هذا البرهان على تقدير تسليمه لا يدل على بطلان التسلسل اذا فرض من طرف العلل والمعلولات جميعا اذ لا يوجد حينئذ مسبوق بلا سابق او سابق بلا مسبوق ثم ان الفلاسفة اشترطوا فى بطلان التسلسل الاجتماع فى الوجود والترتب زعما منهم ان برهان التطبيق لا يجرى فى الامور المتعاقبة لكن الحق عند المتكلمين انه يكفى فى جريانه الترتب فقط لان التطبيق وهمى وهو لا يقتضى الاجتماع فى الوجود الخارجى (الوجه الثالث) من الوجوه الدالة على بطلان التسلسل انه لو ذهبت سلسلة الممكنات الى غير النهاية ولم تنته الى الواجب فالمجموع من حيث هو المجموع محتاج الى كل واحد من اجزائه فيكون ممكنا وكل ممكن محتاج الى سبب فالمجموع محتاج الى سبب وذلك السبب اما نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والاول باطل بالبداهة والثانى باطل لانه يستلزم ان يكون الجزء علة لنفسه ولعلله والثالث يستلزم انتهاء السلسلة وهو خلاف المفروض وبيان ذلك ان السبب الخارج عن سلسلة الممكنات اما ممكن او واجب والاول باطل لان المأخوذ هو جميع الممكنات سلسلة واحدة او سلاسل ولا شك ان الموجود الخارج عن جميع الممكنات ليس بممكن بل واجب لذاته وهو اما فى وسط السلسلة او فى طرفها والاول باطل لانه يستلزم كون الواجب معلولا لبعض آحاد السلسلة فهو فى طرف السلسلة فيلزم تناهيها على تقدير عدم تناهيها وفيه نظر لم لا يجوز ان لا يكون الواجب طرفا للسلسلة كما انه ليس فى وسطها بل يكون سببا للمجموع الغير المتناهى بدون ان يكون واقعا

فى نظامها الابد لنفى ذلك من دليل قال فى شرح المواقف واعلم ان هذا الدليل انما يجرى فى تسلسل الممكنات متصاعدة فى العلل لا متنازلة فى المعلولات كما لا يخفى على ذى فكرة (المبحث الثانى فى البرهان على وجود واجب الوجود) وفيه مسالك كثيرة والمشهور منها اثنان المسلك الاول للمتكلمين اعلم ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل على وجود الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه بناء على ان علة الحاجة عند المتكلمين اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شرطا كان الحدوث او شطرا فهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال بحدوث الجواهر قال فى شرح المواقف قيل هذه طريقة الخليل عليه السلام حيث قال تعالى فلما جن عليه الليل اى ستره بظلامه رأى كوكبا قال هذا ربى وانما قال كذلك لان اباه وقومه كانوا يعبدون الاصنام فاراد ان ينبههم على ضلالتهم ويرشدهم الى الحق من طريق النظر والاستدلال فقوله هذا ربى على طريقة حكاية قول خصمه فلما افل اى غاب قال لا احب الآفلين فضلا عن عبادتهم فان الانتقال والاحتجاب بالاستتار الجسمانية يقتضى الامكان والحدوث وينافى الالوهية كذا ذكره المصنف فى تفسيره وهو يقتضى ان يكون الوجه الثانى الذى هو الاستدلال بامكان الجواهر مسلك الخليل عليه السلام ايضا اقول لعل وجه كون الاول طريقته عليه السلام انه بعد الاطلاع على حدوث الكوكب والقمر والشمس استدل به على ان لها محدثا واجب الوجود ولذا قال انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض الاية وتقرير الاستدلال بحدوث الجواهر ان العالم الجوهرى حادث وكل حادث فله محدث بالبداهة وذلك المحدث لابد وان يكون واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثانى الاستدلال بامكان الجواهر وهو ان العالم الجوهرى ممكن والا لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى لانه اذا لم يكن ممكنا يكون اما واجبا لذاته وهو موجود دائما واما ممتنعا لذاته وهو معدوم دائما وكل ممكن فله سبب موجد بالبداهة وذلك السبب الموجد لابد وان يكون واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض اما فى الانفس واما فى الآفاق اى خارج الانفس والاول مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما اذ لابد لهذه الاحوال الطارئة على النطفة من مؤثر صانع حكيم لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل محال بالبداهة وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له لانها افعال عجز العقلاء عن ادراك الحكمة المودعة فيها والثانى وهو حدوث الاعراض فى الآفاق مثل ما نشاهد من احوال الافلاك والكواكب والعناصر والحيوانات والنباتات والمعادن (الوجه الرابع) الاستدلال بامكان الاعراض لمحالها وهو ان الاجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة فكل جسم

يمكن له الصفات التى وجدت فى سائر الاجسام فاختصاص كل جسم بماله من الصفات لابدله من مخصص موجب للتخصيص واجب لذاته اومنته اليه وهذا ما استدل به موسى عليه السلام حيث قال ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى اى اعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به اى المعلقة بالشئ اقول ولعل ما حكاه الله تعالى عن خليله عليه السلام فى محاجة نمرود بقوله قال ابراهيم فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب الاية من قبيل الوجه الرابع المسلك الثانى للفلاسفة وهوان فى الواقع موجودا مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات فان كان ذلك الموجود واجبا فذلك هو المطلوب وان كان ممكنا كان له سبب موجد واجب لذاته اومنته الى واجب لذاته لبطلان الدور والتسلسل ولبعض المتأخرين مسلك آخر فى اثبات الواجب لايحتاج الى ابطال الدور والتسلسل وهوانه لاشك فى وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب لذاته ابتدآء وانتهاء فذلك هو المطلوب وان تسلسلت الممكنات قلنا جميع الممكنات المسلسلة الى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزآئه فله علة فهى اما نفس المجموع اوجزؤه اوالخارج عنه والاولان باطلان كما عرفت فى الوجه الثالث من الوجوه الدالة على بطلان التسلسل فتعين ان تكون العلة خارجة عن السلسلة ولما كان المأخوذ مجموع الممكنات سلسلة واحدة اوسلاسل كما عرفت ههنا ايضا فالخارج عنه واجب لذاته وهو المطلوب اكثر ما ذكر فى هذا المبحث مأخوذ من شرح المواقف (المبحث الثالث) فى امكان معرفة ذاته تعالى مذهب الفلاسفة والامام الغزالى منا ان الطاقة البشرية لاتفى بمعرفة ذاته تعالى اى كنهه واحتجوا عليه بان معرفة ذاته تعالى اما بالبداهة اوبالنظر وكل واحد منهما باطل اما الاول فلان ذاته غير متصور بالبداهة بالاتفاق واما الثانى فلان المعرفة المستفادة من النظر اما بالحد اوبالرسم وكل منهما باطل اما الحد فلان ذاته تعالى غير قابل للتحديد لان الحد انما يكون للمركب والتركيب منتف عنه تعالى واما الرسم فهو لايفيد الحقيقة ويؤيد هذه الدعوى انه لما سأل فرعون موسى عليه السلام عن حقيقته تعالى حيث قال وما رب العالمين فان السؤال بما انما هو السؤال عن الحقيقة اجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه وصفاته حيث قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين تنبيها على ان حقيقة ذاته تعالى لايمكن معرفتها وانما يمكن تمييز ذاته بلوازمه الخارجية ومعنى قوله ان كنتم موقنين اى ان كنتم موقنين الاشياء محققين لها علمتم ان هذه الاجرام المحسوسة ممكنة لتركبها وتغير احوالها فلها مبدأ واجب لذاته وخالف المتكلمون الفلاسفة واجابوا عن دليلهم بوجهين الاول منع انحصار طريق معرفته تعالى فى البداهة والنظر لجواز ان يعرف بالالهام وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات الذميمة الثانى معارضة

الزامية وهى ان حقيقته تعالى عند الفلاسفة هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم بالبداهة والحق ان هذه المعارضة ليست بصواب لان حقيقته تعالى عندهم هو الوجود الخاص والوجود المعلوم عندهم هو الوجود المطلق العارض لوجوده الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض كذا قاله الاصفهانى (الفصل الثانى فى التنزيهيات) وفيه خمسة مباحث (المبحث الاول) ان حقيقته تعالى لاتماثل غيره اى لايكون هو تعالى مشاركا لغيره فى تمام الماهية فالمخالفة بينه وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة لا لامر زآئد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعرى وابى الحسين البصرى فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين انما هى بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا فى الاسماء والاحكام دون الاجزآء المقومة وعلى هذا قالوا هو تعالى منزه عن المثل اى المشارك فى تمام الماهية والند الذى هو المثل المناد اى المخالف تعالى عن ذلك علوا كبيرا الثانى اثبات هذا المذهب الحق انه تعالى لوشارك غيره فى الذات والحقيقة لخالفه بالتعين لاقتضاء الاثنينية ذلك فان المشاركين فى تمام الماهية لابد وان يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هويتهما وتتعددا ولا شك ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب فى هوية كل منهما والتركيب يقتضى الاحتياج الى الاجزآء والاحتياج يقتضى الامكان والامكان ينافى الوجوب الذاتى كذا فى شرح المواقف قال قدماء المتكلمين وهم المعتزلة ذاته تعالى وحقيقته تساوى سائر الذوات وانما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة هذا عند ابى على الجبائى واما عند ابى هاشم فانه تعالى يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة موجبة لهذه الاربعة وهى الالهية وقالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ليس كمثله شئ لان المماثلة المنفية ههنا هى المشاركة فى اخص الصفات دون المشاركة فى الذات والحقيقة واحتجوا على كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره ان ذاته تعالى تساوى سائر الذوات فى كونه ذاتا اذ المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات فتكون ذاته مساوية لسائر الذوات واجيب عنه بان المشترك مفهوم الذات اعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المفهوم يجوز ان يكون امرا عارضا للذوات المخصوصة المتخالفة الحقائق اذ قد ثبت فى غير هذا الفن ان عنوان الموضوع اى مفهومه قد يكون عين حقيقة ما صدق عليه وقد يكون جزأ لتلك الحقيقة وقد يكون عارضا لها فمن اين يثبت التماثل والاتحاد فى الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان فهذه المغلطة منهم منشأها عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذى يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم اعنى الذى يسمى ذات الموضوع كذا فى شرح المواقف قال الفلاسفة ذاته تعالى وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبى هو ان وجوده ليس بزآئد على ذاته

بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زائد على ماهياتها وبطلانه
ظاهر لانه يلزم منه ان تكون حقيقة الواجب امرا مخالطا لجميع الممكنات تعالى
عن ذلك علوا كبيرا كذا فى المواقف وشرحه ثم قال صاحب المواقف ولم يتحقق هذا
النقل منهم بل قد صرح الفارابى وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك بين
الواجب والممكن الذى هو الكون فى الاعيان زائد على ماهيته بالضرورة وانما هذا
الوجود المشترك مقارن لوجود خاص هو المبحث بانه هل هو زائد عارض لماهيته تعالى
او ليس بزائد (المبحث الثانى) فى نفى الجسمية عنه تعالى والله تعالى ليس بجسم خلافا
للمجسمة فانهم قالوا انه تعالى جسم حقيقة واختلفوا فى كيفيته كما فى شرح المواقف
وليس فى جهة خلافا للكرامية بفتح الكاف وتشديد الراء على ما فى القاموس وقيل
بكسر الكاف وتخفيف الراء فبعضهم قالوا انه تعالى على العرش مماس للصفحة
العليا منه وبعضهم قالوا بانه تعالى محاذى للعرش غير مماس له واستدلوا بظواهر الادلة
المشعرة بالجسمية والجهة واجيب عنه بان الادلة النقلية لا تعارض القواطع
العقلية النافية للجسمية والجهة بحيث لا يقبل التأويل وحينئذ اما نفوض علم تلك
الادلة النقلية الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول من اوجب الوقف على اسم
الله تعالى فى قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واما ان نأول كما هو مذهب المأولين
وقول من عطف قوله والراسخون فى العلم على الله والتأويلات مذكورة فى المطولات
على وجه الاستقصاء (المبحث الثالث) فى نفى اتحاده تعالى بغيره ونفى حلوله فى غيره
اما نفى الاتحاد فلانه لو اتحد الواجب تعالى بغيره فان بقيا بعد الاتحاد موجودين فهما
بعد اثنان متميزان لا واحد وهو ينافى الاتحاد وان لم يبقيا موجودين لم يتحد الا انه
حينئذ ان عدما ووجد ثالث فليسا بمتحدين وان عدم احدهما وبقى الآخر لم يتحقق
الاتحاد ايضا ثم ان الاتحاد وهو كون شئ واحد بعينه شيأ آخر هذا هو مفهومه
الحقيقى كذا فى الاصفهانى قال شارح المواقف فى ذلك الموضع فى الموقف الثانى
ومعنى قولنا بعينه انه صار شيأ آخر من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه شئ آخر
انتهى وقول الاصفهانى هذا هو مفهومه الحقيقى اشعر بان للاتحاد مفهوما آخر
مجازيا كانه اشارة الى ما قال شارح المواقف فى ذلك الموضع ايضا ان الاتحاد يطلق
بطريق المجاز على معنيين آخرين الاول صيرورة شئ ما شيأ آخر بطريق الاستحالة اعنى
التغير كما يقال صار الماء هواء وصار الاسود ابيض ففى الاول زال حقيقة الماء
بزوال صورته عن هيولاه الى الهواء وفى الثانى زال صفة السواد عن الموصوف
واتصف الموصوف بصفة اخرى هى البياض والمعنى الثانى صيرورة شئ شيأ آخر
بطريق التركيب اى بطريق انضمام شئ آخر له كما يقال صار التراب طينا بانضمام الماء
اليه وتركبه معه انتهى ومقصود المصنف نفى الاتحاد بالمعنى الحقيقى وان كان بالمعنيين

المجازيين منفيا عنه تعالى ايضا لكنهما جائزان فى غيره تعالى وادعى صاحب المواقف
بداهة بطلان الاتحاد بالمعنى الحقيقى مطلقا اى سواء كان فى الواجب تعالى
او فى غيره واما نفى حلوله تعالى فى غيره فلان الحلول قيام موجود بموجود آخر على
سبيل التبعية وهو ممتنع عليه تعالى وحكى القول بالاتحاد والحلول عن النصارى
وجمع من المتصوفة اما النصارى فقد حكى عنهم انهم قالوا باتحاد ذات الله تعالى
بالمسيح وبحلول ذاته تعالى فيه واما جمع من المتصوفة فقد حكى عنهم انهم قالوا
اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفت هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده
وهذه المرتبة هى الفناء فى التوحيد وهذا قول بالاتحاد وقالوا ايضا ان الله تعالى
يحل فى العارفين فان ارادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرناه فقد بان فساده وان ارادوا به
معنى غيره فلا بد من تصويره اولا حتى يمكن نفيه او اثباته (المبحث الرابع) فى نفى قيام
الحادث بمعنى الموجود بعد العدم بذاته تعالى فمنع قيامه بذاته تعالى جمهور العقلاء
من ارباب الملل وغيرهم خلافا للكرامية كذا فى شرح المواقف فالعلم والقدرة والارادة
موجودة قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية فحاصل مذهبنا فى صفات الله
تعالى على ما فى شرح المواقف انها على ثلاثة اقسام الاول صفة حقيقية محضة ومعنى
كونها حقيقية انها ليست باضافة ومعنى كونها محضة انها خالصة عن الاضافة
اى لا يلحقها اضافة الى المخلوق كالوجود والحياة والثانى حقيقية ذات اضافة
كالعلم والقدرة والارادة والثالث اضافة محضة ككونه تعالى مع العالم ولا يجوز
التغير فى القسم الاول ويجوز فى القسم الثالث واما القسم الثانى فانه لا يجوز التغير
فى نفس الصفة ويجوز فى تعلقها واحتجت الكرامية بانه تعالى متكلم سميع بصير
ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهى حادثة فوجب
حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات
وهذه الامور المذكورة يتوقف عليها التعلق ولا يتعلق عليها نفس الصفة اذ الكلام
عندنا معنى نفسى قديم قائم بذاته تعالى ولا يتوقف على وجود المخاطب بل المتوقف
على وجود المخاطب هو تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة كذا فى شرح
المواقف اقول وهكذا احتجاجهم وجوابنا فى سائر الصفات التى هى ذات اضافة
كالقدرة والتكوين (المبحث الخامس) اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشئ من
الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن كالطعم واللون والرائحة والالم سواء
كان الالم حسيا او عقليا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد
والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافى
للوجوب الذاتى واما اللذة العقلية فنفاها المليون وجوزها الفلاسفة وقالوا ان من
تصور كمالا فرح به ولا شك ان كماله تعالى اجل الكمالات فلا بعد من ان يتلذذ به

وفى الاصفهانى والحق ان اللذة والالم من توابع المزاج ولاشك فى استحالة المزاج عليه تعالى فلاشك فى استحالتهما ايضا وفى مقام التنزيه مبحثان آخران ذكرا فى شرح المواقف (المبحث الاول) انه تعالى ليس بجوهر ولا عرض اما الجوهر فنقول انه مسلوب عنه تعالى اما عند المتكلمين فلان الجوهر عندهم هو المتحيز بالذات والله تعالى ليس بمتحيز واما عند الفلاسفة فلان الجوهر عندهم ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع وهذا انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته عندهم فلا يكون جوهرا عندهم واما العرض فلاحتياجه فى وجوده الى محله والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه (المبحث الثانى) فى انه تعالى ليس فى زمان اتفق العقلاء على انه تعالى ليس بزمانى اى ليس واقعا فى الزمان اى ليس مقدرا به فى ذاته او فى صفاته لان الشئ انما يكون متعلقا بالزمان اذا كان متغيرا اما عند الفلاسفة فلان الزمان عندهم مقدار امر متغير وهو حركة محدد الجهات ثم الليس بمتغير فى ذاته وصفاته لا يتقدر بمقدار امر متغير واما ما كان متغيرا فى شئ منهما فان كان تغيره تدريجيا فتغيره يتقدر بالزمان وان كان تغيره دفعيا فتغيره واقع فى الآن الذى هو طرف الزمان ثم الا تغير له اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زمانى وآنى بمعنى انه واقع فى احدهما فلا واما عند المتكلمين فلان الزمان عندهم متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور فى القديم الذى ليس بمتجدد اصلا ان يقدر بالمتجدد نعم وجوده تعالى مقارن بالمتجددات مثل ما سبق وليس بمقدر بها فاذا قلنا كان الله موجودا فى الازل وسيكون موجودا فى الابد وهو موجود الان لم نرد به ان وجوده واقع فى تلك الازمنة اى مقدر بها بل اردنا انه مقارن لها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات واذا لم يكن سبحانه وتعالى زمانيا لم يكن بالقياس اليه تعالى ماض وحال ومستقبل (الفصل الثانى فى التوحيد) احتج الفلاسفة على ان واجب الوجود واحد بان وجوب الوجود نفس ذاته تعالى فلو شاركه فى وجوب الوجود غيره لكان مشاركا له فى ذاته فيمتاز عن الغير بالتعين فيكون الواجب تعالى حينئذ مركبا من الوجوب والتعين وكل مركب محتاج الى الجزء والجزء غير المركب وكل محتاج الى الغير ممكن وهذا بناء على مذهبهم من ان وجوب الوجود عين الذات وهو ممنوع لانه عدمى كما سبق فلا يلزم من انضمامه الى شئ آخر التركيب اقول اعلم انه لا يلزم من منع الدليل منع المدعى وههنا التوحيد اذ الدليل ملزوم للمدعى ولا يلزم من فساد الملزوم فساد اللازم واحتج المتكلمون على نفى الالهين ببرهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لو امكن آلهان لامكن بينهما التمانع بان يريد احدهما حركة جسم فى وقت معين والآخر سكونه فى ذلك الوقت والتالى وهو امكان التمانع

باطل

باطل والملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان الحركة والسكون كل منهما امر ممكن فى نفسه وكذا تعلق الارادة لكل منهما امر ممكن اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وهو ظاهر واما بيان بطلان التالى فلان التمانع باطل لانه حينئذ اما ان يحصل مرادهما فيجتمع الضدان واما ان لا يحصل مراد كل منهما وهو محال لان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون معا مع انه يلزم ايضا عجزهما حينئذ واما ان يحصل مراد احدهما دون الآخر فيلزم عجز الآخر فاذا كان التمانع باطلا كان امكانه باطلا ايضا لان امكان المحال محال ايضا ويجوز التمسك فى اثبات التوحيد بالدلائل النقلية مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو لان العلم بصحة الدلائل النقلية لا يتوقف على العلم بأن الاله واحد حتى يلزم الدور بل العلم بصحة الدلائل النقلية يتوقف على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف على دلالة المعجزة على صدقه لا على التوحيد فلا يلزم الدور وقال فى شرح المواقف واعلم انه لا يخالف فى مسئلة التوحيد الا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبى الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الالهية بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة بان تشفع لهم واما الثنوية فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون بيزدان ملكا وباهرمن شيطانا قاتلهم الله (الباب الثانى فى صفاته الثبوتية) وفيه مقدمة زدتها من شرح المواقف وفصلان المقدمة فى ان لله تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة سميع بسمع بصير ببصر حى بحياة وذهب اليه الاشاعرة واستدلوا على زيادة الصفات بانه لو كان العلم نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات كما ذهب اليه المخالفون لكان العلم نفس القدرة وهو ضرورى البطلان وكذا الحال فى باقى الصفات وذهبت الفلاسفة والمعتزلة والشيعة الى نفى الصفات القديمة الزائدة على الذات وقالوا هو تعالى عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات فهم يقولون ان صفاته تعالى عين ذاته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشئ عين حقيقته مع بداهة تغاير الصفة والموصوف قلت ليس معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان معنى بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ليست ذاتك كافية فى انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج فى الانكشاف الى صفة العلم بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج فى انكشاف الاشياء الى صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه تعالى لاجل ذاته وذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال فى سائر الصفات ومرجع كلامهم اذا حقق الى نفى الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها

من الذات وحدها اقول اذا كان مرادهم من كون الصفة عين الذات وهو ما ذكرنا لا يحصل استدلال الاشاعرة بقولهم لو كان العلم نفس الذات الخ اذ لا يلزم على هذا التحقيق كون العلم نفس القدرة بل كون مبدأهما واحدا والاشاعرة قالوا صفاته تعالى ليست عين ذاته ولا غيره فان قلت هذا نفي للنقيضين قلت لم يريدوا بالغيرية انتفاء العينية بل ارادوا بها معنى اخص من انتفاء العينية وهو امكان الانفكاك فمعنى قولهم لا غيره لا يمكن انفكاك صفاته من ذاته وذلك بان تكون صفاته ازلية اذ لو كانت حادثة كما زعمت الكرامية لامكن انفكاك الذات عنها الحاصل مذهب الاشاعرة ان صفاته تعالى قديمة ممكنة فى انفسها واجبة لذاته تعالى بمعنى ان صفاته مستندة الى ذاته بالايجاب لا بطريق الاختيار فهو تعالى موجب فى صفاته مختار فى افعاله بعض ما ذكرته مأخوذ من شرح العقائد للتفتازانى استدلت الفلاسفة بانه لو قامت الصفات بذاته تعالى لكان ذاته مقتضيا لها فيكون ذاته تعالى قابلا وفاعلا معا وهو محال واجيب بمنع الاستحالة واستدلت المعتزلة والشيعة بانه لو كان للواجب صفات موجودة قائمة بذاته فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى او خلوها عنها فى الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت باثبات ثلاثة من القدماء وهى الوجود والعلم والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس فما ظنك بمن اثبت الاكثر والجواب ان اكفار النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا زعموا انتقال العلم الى بدن عيسى عليه السلام والاشاعرة لا يقولون كذلك بل يقولون بذات وصفات قائمة بها قال الخيالى ومن غاية جهلهم اى النصارى جعلوا الذات الواحدة ثلاث صفات وقالوا انه جوهر واحد ثلاثة اقانيم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقال الدوانى واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التى يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء انه قال عندى ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسنده الى غير الكشف فالمراد به هو ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكرى ولا ارى بأسا فى اعتقاد احد طرفى النفى والاثبات فى هذه المسئلة الى هنا كلام الدوانى

(الفصل الاول) فى الصفات التى تتوقف عليها افعاله تعالى وفيه اربعة مباحث

(المبحث الاول) فى القدرة قال فى شرح المواقف انه تعالى قادر اى يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته يمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انها نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الفلاسفة ذهبوا الى

ان مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينه تعالى وبين الفعل فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق لكن الشرطيتين صادقتان فى حق البارى تعالى انتهى اقول وذلك لان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها دليل المتكلمين هو انه تعالى لو كان موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالى باطل بالبداهة واما بيان الملازمة فهو ان اثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث اثر الموجب القديم ايضا فيتوقف هو ايضا على شرط آخر حادث وحينئذ يلزم التسلسل فى الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال انتهى اقول لعل هذا دليل تحقيقى بناء على اسناد جميع الاشياء اليه تعالى على ما هو الحق وذهب اليه الاشاعرة واما الحكماء فهم يمنعون ملازمة هذا الدليل بناء على انهم لا يسندون اليه تعالى الا العقل الاول ويقولون بقدمه واحتجت الفلاسفة على ايجابه تعالى بانه تعالى ان استجمع جميع ما لا بد منه فى المؤثرية وجب الاثر لكن المقدم حق وبيان الملازمة انه اذا لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط يكون ذلك الاثر ممكنا واذا كان ممكنا يكون فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وهو باطل وبيان حقية المقدم انه تعالى ان لم يستجمع جميع ما لا بد منه فى المؤثرية امتنع منه وجود الاثر لامتناع المشروط عند عدم الشرط والتالى باطل واجيب اولا بمنع الملازمة ومنع دليلها الذى هو بطلان الترجيح بلا مرجح فى ذات الاثر مستندا بان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر بارادته من غير ترجيح احدهما على الآخر الا ترى ان الجائع يختار احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه على الآخر واجيب ثانيا بمنع حقية المقدم ومنع لزوم امتناع الاثر مستندا بانه يجوز ان يستجمع المؤثر شرائط القدرة للفعل والترك فلا يمتنع الفعل عنه ولا يستجمع شرائط الفعل بان لم يوجد له تعلق الارادة فى الازل فلا يجب الفعل (فرع) قدرته تعالى تعم جميع الممكنات والدليل عليه ان المقتضى للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات المعدومة على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشئ وانما هو نفى محض لا امتياز فيه اصلا فلا يتصور فيه اختلاف فى نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه فثبت ان نسبة الذات الى جميع الممكنات المعدومة على السواء ولما كان المعدوم الممكن شيأ وثابتا عند المعتزلة جاز على قاعدتهم ان تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به كذا فى شرح المواقف واما تقرير اقوال المخالفين فى هذه المسئلة وهى عموم القدرة فهو ان الفلاسفة قالوا انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا الواحد وهو العقل الاول والكبرى

باطلة قد بين بطلانها فى مواضع لا تحصى وقال المنجمون مدبر هذا العالم هو الافلاك والكواكب لما نشاهد من ان تغيرات الاحوال مرتبطة بتغيرات احوال الافلاك والكواكب واجيب بان الدوران لا يقطع بعلية المدار للدآئر لتخلف العلية عن الدوران فى المضافين فان كلا من المضافين كالابوة والبنوة مترتب على الاخر وجودا وعدما مع ان احدهما ليس بعلة للاخر فتغيرات الافلاك والكواكب وضعها الله تعالى علامات لخلق الاحوال المتغيرة وقالت الثنوية والمجوس انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان شريرا واجيب بانه ان عنيتم بالشرير خالق الشر فيلزم التالى فانه تعالى خالق للخير والشر وانما لا يطلق عليه لفظ الشرير لعدم اجازة الشرع واسماء الله تعالى توقيفية ولان الشرير يوهم ان غالب افعاله شر وليس كذلك وان عنيتم به معنى آخر فبينوه وقال النظام ومتبعوه انه تعالى لا يقدر على الفعل القبيح لان فعل القبيح مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اى وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه تعالى فغايته عدم الفعل بوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفى القدرة عليه وقال البلخى ومتابعوه انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد اى مقدوره لان مقدور العبد اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفه خال عنهما والكل محال على الله تعالى والجواب ان ما ذكرتم من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عن هذه الاعتبارات وقال الجبائى وابنه ابو هاشم ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد وليس بقادر على نفس مقدور العبد والا لو اراده تعالى وكرهه العبد لزم وقوعه ولا وقوعه للداعى والصارف والجواب ان كراهة العبد انما تستلزم اللاوقوع اذا لم يتعلق بالفعل ارادة اخرى مستقلة (المبحث الثانى) فى انه تعالى عالم ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى مختار فيمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم والثانى ان علمه تعالى ظاهر لمن تأمل فى احوال المخلوقات من العلويات والسفليات واشكال النباتات سيما لمن تأمل فى الحيوانات وفيما هديت اليه لمصالحها ومعايشها وفيما اعطيت من الالات المناسبة لها وههنا فرعان الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هى اى عالم بالكليات على الوجه الكلى وبالجزئيات على الوجه الجزئى لان الموجب لعالميته تعالى ذاته ونسبة ذاته الى كل المعلومات على السوآء فلما اوجب ذاته تعالى كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقى قالت الفلاسفة انه تعالى يعلم الجزئيات بوجه كلى مثل ان يعقل ان كسوفا يعرض عند حصول القمر فى مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول

احاطة

احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على الوجه الاول لان هذا ادراك آخر جزئى يحدث عند حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الادراك الاول يكون ثابتا الدهر كله احتجت الفلاسفة بانه تعالى لو علم الجزئيات على الوجه الجزئى المتغير كما لو علم كون زيد فى الدار الان فعند تغير المعلوم اى عند خروج زيد من الدار ان بقى العلم الاول لزم الجهل وان لم يبق العلم الاول يلزم التغير فى صفاته واجيب بانه عند تغير المعلوم لا يتغير العلم الذى هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل بل تغير اضافة الصفة الحقيقية وتعلقها فلا يلزم التغير فى الصفة الحقيقية بل فى التعلق اقول والمسلمون يقولون ايضا بعلمه تعالى بالجزئيات بالوجه الكلى ايضا فالجزئيات معلومة له تعالى بوجهين اذ كل جزئى فله وجه كلى (الفرع الثانى) انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وكذا قدرته لنا ان البداهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا انه عالم قادر وايضا علمه تعالى اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهى التى سماها ابو على الجبائى وابنه ابو هاشم عالمية او صفة تقتضى تلك الاضافة وهو مذهب اكثر اصحابنا الاشاعرة او صور المعلومات القائمة بانفسها وهى المثل الافلاطونية فان افلاطون ذهب الى ان لكل معلوم مثلا فى الخارج قائما بنفسه اذا التفتت اليه النفس ادركته او صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب ابن سينا ومن تابعه واياما كان فهو غير ذاته (المبحث الثالث) فى الحياة اتفق جمهور العلماء على انه تعالى حى لكنهم اختلفوا فى معنى كونه حيا فذهب الفلاسفة وابو الحسين البصرى من المعتزلة الى ان حياته تعالى عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة وذهب الباقون الى ان الحياة عبارة عن صفة تقتضى هذه الصحة (المبحث الرابع فى ارادته تعالى) اتفق الجمهور على انه تعالى مريد وتنازعوا فى معنى الارادة فقال الفلاسفة ارادته تعالى نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة ومنهم صاحب الكشاف ارادته تعالى هو علمه بنفع فى الفعل فهو داع الى الايجاد وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده بنفع فى الفعل يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعية وقال الحسين النجار كونه تعالى مريدا امر عدمى هو عدم كونه مكرها او مغلوبا وقال الكعبى ارادته تعالى فى فعل نفسه علمه بما فيه من المصلحة وفى فعل غيره الامر به وقال اصحابنا وابو على الجبائى وابنه ابو هاشم والقاضى عبد الجبار انها صفة زآئدة على ذاته تعالى مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لنا ان تخصيص احد الضدين بالوقوع لا بد له من مرجح وهو ليس نفس القدرة لان نسبة القدرة الى الضدين على السوآء ولا العلم لان العلم تابع للمعلوم اى العلم بوقوع شئ فى وقت معين تابع لكون ذلك الشئ بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تبعا للعلم والا لزم الدور فلا بد من شئ آخر صالح لتخصيصه وهو

الارادة (فرع) ارادته تعالى غير محدثة وقالت المعتزلة ارادة الله تعالى قائمة بذاتها اى بذات الارادة حادثة لا فى محل وقالت الكرامية هى صفة حادثة يخلقها الله تعالى فى ذاته تعالى لنا ان وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة فلو كانت ارادته حادثة احتاجت الى ارادة اخرى ولزم التسلسل (الفصل الثانى فى سائر الصفات) اى فى صفات لا تتوقف عليها افعاله تعالى وفيه ستة مباحث (المبحث الاول) فى السمع والبصر اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه فقالت الفلاسفة والكعبى وابو الحسين البصرى عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة والكرامية هما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات لانه قد دلت الحجج السمعية على انه سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة فى العلم بالمسموعات والمبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند المعارض وليس فى العقل ما يصرف الحجج السمعية عن ظواهرها فيجب الاقرار بها واذا كان سميعا بصيرا يكون عالما ايضا بالمسموعات والمبصرات كما هى متعلق علمه تعالى فهى متعلق سمعه وبصره وهما صفتان قديمتان تعدان المتصف بهما لادراك المسموعات والمبصرات قال فى شرح المواقف والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما (المبحث الثانى فى انه تعالى متكلم) والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وهذا الاجماع من الانبياء ثبت بالتواتر والمسلمون بعد اتفاقهم على اثبات الكلام له تعالى اختلفوا فى معناه فذهبت الاشاعرة الى ان كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت بل هو المعنى القديم القائم بنفسه تعالى اى بذاته المعبر عنه بالعبارات المختلفة وذهبت الحنابلة الى ان كلامه تعالى حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فى قدمه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف وذهبت المعتزلة الى ان كلامه تعالى اصوات وحروف ليست بقائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى فى غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبى فهو حادث وذهبت الكرامية الى ان كلامه تعالى حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وهو حادث فاتفق الفريقان الاولان فى قدم الكلام والاخيران فى حدوثه ولذلك قال فى شرح المواقف ان فى بحث الكلام قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له تعالى فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود وهى الحروف والاصوات وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى اربع فرق ففرقتان منهم وهم الاشاعرة والحنابلة ذهبوا الى صحة القياس الاول ولما لزمهما دفع معارضة القياس الثانى قدحت الاشاعرة فى صغراه اى صغرى القياس

الثانى وقدحت الحنابلة فى كبراه وفرقتان اخريان وهما المعتزلة والكرامية ذهبوا الى صحة القياس الثانى ولما لزمهما دفع معارضة القياس الاول قدحت المعتزلة فى صغراه والكرامية فى كبراه قال شارح المواقف واعلم ان للمصنف يريد صاحب المواقف مقالة فى تحقيق كلام الله تعالى ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وتارة اخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال كلامه تعالى هو المعنى النفسى فهم اصحابه منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه وانها ليست كلامه تعالى حقيقة وهو راى الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم طلب المعارضة بكلام الله تعالى الحقيقى وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة فوجب حمل لفظ المعنى فى قول الشيخ كلام الله تعالى هو المعنى النفسى على الاحتمال الثانى وهو الامر القائم بالغير فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فكيف تكون قديمة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة والتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث التلفظ دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل تعرف حقيقته انتهى ما قاله شارح المواقف نقلا عن المصنف ثم قال الشارح ولا شبهة فى ان ما ذكره المصنف اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة اقول والحاصل ان كلامه تعالى هو العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف على ما صرح به فى اوائل شرح المواقف ثم ان كلامه تعالى مغاير لعلمه وارادته لانه قد يخالفهما فانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن وامتناع ارادته لما يخالف علمه قال المصنف والاطناب فى ذلك اى فى الكلام كما اطنب فيه الاخرون قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقول (فرع) خبر الله صدق لان الكذب نقص والنقص على الله محال (المبحث الثالث فى البقاء) اثبته الشيخ ابو الحسن الاشعرى واتباعه وجمهور معتزلة بغداد وهو صفة وجودية زائدة على الوجود ويفسرونه اى البقاء تارة باستمرار الوجود وتارة بانه معنى زائد يعلل به الوجود فى الزمان الثانى كذا فى شرح المواقف وقالوا ان البقاء غير الوجود فى الزمان الثانى واستدلوا على كون البقاء شيأ موجودا زائدا على الوجود بان الوجود فى الحوادث قد يتحقق بدون البقاء كما فى اول

الحدوث ثم يعرض الوجود صفة على البقاء ولما ثبت كون البقاء وجوديا زائدا على الوجود فى الحوادث يقاس عليه بقاء الواجب تعالى اقول وانت تعلم ان دليلهم انما يدل على كون البقاء امرا مغايرا للوجود بدلالة الانفكاك ولا يدل على كونه شيأ موجودا اذ يجوز ان يكون امرا معنويا غير موجود فى الخارج اذكم من امر معنوى يعرض لشئ بعد ان لم يكن كما ثبت له تعالى معيته للعالم بعد ان لم يكن مع ان المعية امر معنوى بالاتفاق ونفى كون البقاء صفة موجودة زائدة على الوجود القاضى ابو بكر وامام الحرمين والامام الرازى وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود فى الزمان الثانى لا امر زائد عليه كذا فى شرح المواقف ولعل مرادهم ان البقاء هو كون الوجود فى الزمان الثانى وهذا الكون امر اعتبارى ولا يعد الامر الاعتبارى زائدا فى الخارج على الامر المتصف به وان كان مغايرا له فى التعقل لعدم المغايرة فى الخارج اذ المغايرة فى الخارج تتوقف على وجود المتغايرين فى الخارج فمرادهم من الزيادة المنفية الزيادة فى الخارج واما الزيادة فى التعقل فلا سبيل الى انكارها ثم اقول مراد الفريق الثانى من البقاء فى قولهم البقاء هو نفس الوجود فى الزمان الثانى هو بقاء الحوادث واما بقاء الواجب تعالى فهو على ما حققه المصنف بمعنى امتناع عدمه قال المصنف فى تحقيق هذه المسئلة اعلم ان المعقول من بقاء البارى تعالى امتناع عدمه والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لاكثر من زمان واحد وقد عرفت ان الامتناع ومقارنة الزمان من المعانى العقلية التى لا وجود لها فى الخارج واستدل الفريق الثانى على نفى وجود البقاء فى الخارج بان البقاء لو كان موجودا فى الخارج لكان باقيا ببقاء موجود فى الخارج ولزم التسلسل فى الامور الموجودة فى الخارج (بحث آخر فى القدم) زدته من شرح المواقف اتفق الجمهور على انه تعالى قديم بنفسه لا بقدم وجودى زائد على ذاته قال ابن سعيد من الاشاعرة انه تعالى قديم بقدم وجودى زائد على ذاته ودليله على كونه صفة موجودة مثل ما مر من دليل الاشعرى فى البقاء وتصويره هنا ان يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد والجسم لا يوصف بهذا القدم فى اول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات والوجود ولا يقاس عليه القدم الذى هو التقدم بلا نهاية ولا يخفى ان قدمه تعالى انه لا اول له وهو مفهوم سلبى ليس بموجود فى الخارج (المبحث الرابع فى صفات اخر) اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعرى وهى الاستواء لقوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد لقوله تعالى يد الله فوق ايديهم والوجه لقوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين لقوله تعالى ولتصنع على عينى والباقون اولوا الظواهر الواردة بذكرها وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء قال فى الكشاف الاستواء

الاعتدال والاستقامة يقال استوى العود وغيره اذا قام واعتدل اقول ولما لم يمكن حمله على حقيقته فى حقه تعالى قال الشيخ انه صفة بلا كيف واوله الباقون بالاستيلاء واليد بالقدرة والوجه بالوجود والعين بالبصر قال المصنف والاولى اتباع السلف فى الايمان بمثل هذه الاشياء ورد علمها الى الله تعالى بعد نفى ما يقتضى التشبيه والتجسيم عنه تعالى اقول ان حاصل الرد اليه تعالى التوقف عن الحكم بانها صفات زائدة على الذات غير الصفات المذكورة او مؤولة بما ذكروه لكن المفهوم صريحا من شرح المواقف ان مذهب السلف فى اليد والوجه انهما صفتان زائدتان على الذات وعلى سائر الصفات وهو مذهب الاشعرى (بحث آخر) زدته من شرح المواقف قيل الجنب فى قوله تعالى يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله صفة زائدة وقيل المراد فى امر الله او اراد الجناب اى الحرم وتأويل الاصبع فى قوله عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن كتأويل اليد واما اليمين فى قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه فتأويلها بالقدرة التامة ظاهر واما ما ورد فى الاحاديث انه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه فيمتنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل مؤول بظهور تباشير الجنة وبدو النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقعا منه قال فى شرح المواقف ومن كان له رسوخ قدم فى علم البيان حمل اكثر ما ذكر من الآيات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا عما يوجب ركاكته فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها انتهى (المبحث الخامس) فى التكوين قال بعض الحنفية منهم ابو منصور الماتريدى التكوين صفة قديمة زائدة على السبع المشهورة اخذا بقوله تعالى انما امره اذا اراد شيأ ان يقول له كن فيكون فقد جعل الله قوله للشئ كن مقدما على كونه الحادث اعنى وجوده والمراد بان يقول له كن تعلق التكوين ومعنى التكوين مبدأ اخراج المعدوم من العدم الى الوجود فاذا تعلق التكوين بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك ومرجع الكل الى التكوين وانما تتعدد هذه الاسماء بتعدد التعلقات اقول فظهر ان الشيخ ابا منصور يؤول قول كن بتعلق التكوين فالمعنى انما امره اذا اراد شيأ ان يتعلق به تكوينه فيكون والمحققون من المتكلمين على ان التكوين من الاضافات والاعتبارات العقلية ونظيره كون الصانع تعالى قبل كل شئ ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا فقالوا التكوين تعلق القدرة والارادة بالاشياء وقالوا الدليل انما يقوم على ان للتخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغيرها مبدأ حاصلا فى الازل ولا يدل على ان ذلك المبدأ صفة أخرى سوى القدرة والارادة فان قلت القدرة نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء صالحة لكونها

مبدأ لكل من الجانبين فكيف يترجح كونه امبدأ لاحد الجانبين قلت نعم لكن
مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين قال الاصفهانى والحق ان القدرة والارادة
مجموعتين هما اللتان تتعلقان بوجود الاثر ولا حاجة الى اثبات صفة اخرى تسمى
بالتكوين وقالوا اى مثبتوا التكوين ان التكوين غير القدرة لان القدرة اثرها صحة الشئ
اى امكانه والصحة لا تستلزم الكون اى الوجود فلا يكون الكون اثر القدرة
بل اثر التكوين فثبتت المغايرة بينهما واجيب بان اثر القدرة الكون لا الامكان لان
الامكان مقتضى ذات الممكن وما كان ذاتيا لشئ لا يكون غيرا لغير ولان الامكان
علة لكون الشئ مقدورا فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب
او ممتنع فثبت ان الامكان يعتبر مقدما على تعلق القدرة فلا يكون اثر القدرة
فانما تؤثر القدرة فى الكون غاية ما فى الباب ان تأثير القدرة مشروط بتعلق الارادة
والحاصل ان كلا من الفعل والترك يصلح اثر القدرة ويحتاج صدور احدهما بعينه الى
مخصص هو تعلق الارادة بذلك فلا حاجة الى مبدأ غير القدرة (المبحث السادس)
فى انه تعالى يصح ان يرى فى الآخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المؤمنين انكشاف البدر
المرئى خلافا للمعتزلة من غير ارتسام صورة المرئى فى العين واتصال شعاع خارج
من العين الى المرئى وحصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا رؤيته
تعالى بالمواجهة لاعتقادهم كونه تعالى فى الجهة والمكان والله تعالى منزه
عن الجهة والمكان واستدل اصحابنا على جواز الرؤية بسؤال موسى عليه السلام
الرؤية فلو كانت الرؤية محالا كان سؤاله جهلا او عبثا وبان الله تعالى علق الرؤية على
استقرار الجبل وهو امر ممكن فكذا المعلق به واستدل منكروا الرؤية بقوله تعالى
لا تدركه الابصار وبقوله تعالى لن ترانى لموسى واجيب عن الاول بانا لا نسلم
ان المراد عموم السلب وهو السلب الكلى اذ يجوز ان يراد سلب العموم وهو ما سماه
المنطقيون رفعا للايجاب الكلى ولو سلم عموم السلب فلم لا يجوز ان يراد نفى الرؤية
على سبيل الاحاطة لا نفى الرؤية مطلقا واجيب عن الثانى بان لن لتأكيد النفى
لا للتأبيد واستدل اصحابنا على وقوع الرؤية بالفعل فى الآخرة بمثل قوله عليه السلام
سترون ربكم قال شارح المواقف وهل يجوز ان يرى فى المنام فقيل لا وقيل نعم والحق
انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة (الباب الثالث فى افعاله تعالى)
وفيه ست مسائل المسئلة الاولى فى افعال العباد قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى
ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تأثير لقدرة العبد اصلا
لا فى ذات الفعل ولا فى صفاته مثل كونه طاعة او معصية بل الله تعالى اجرى عادته
بان العبد اذا صمم عزمه على الفعل ان يخلق الله تعالى قدرة ذلك الفعل ويخلق الفعل
ايضا مع القدرة لان الاستطاعة اى القدرة مع الفعل عند الاشاعرة فصرف الارادة

جعلها متعلقة بالفعل فاذا صرف العبد ارادته لفعل يصير ذلك الصرف سببا لصرف
قدرته لذلك الفعل كذا يفهم من كلمات الخيالى فظهر منه ان صرف القدرة ارادته
لفعل لم تقع فى العبد ابتداء بل كان صرف العبد ارادته سببا لذلك وظهر منه ايضا ان
فعل العبد مخلوق لله تعالى ومكسوب للعبد لان كسب العبد هو تصميم عزمه على
الفعل وهو جعل ارادته متعلقة به اى بالفعل على ما هو المفهوم صريحا من كلمات
الاصفهانى وقال شارح المواقف المراد بكسب العبد الفعل مقارنته لقدرته وارادته
من غير ان يكون هناك منه تأثير ومدخل فى وجود الفعل سوى كونه محلا له اقول هذا
مناف ظاهر الما فهم من الاصفهانى تأمل وفى هذه المسئلة اقوال اخر تقريرها على
ما قال الخيالى ان المؤثر فى فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا
وهو مذهب الجبرية فانهم قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا بطريق التأثير ولا بطريق
الكسب بل العبد بمنزلة الجمادات المتحركة بالقواسر ولعلهم ارادوا بقولهم ولا بطريق
الكسب لا بطريق المقارنة اى ليس للعبد قدرة مقارنة للفعل بلا تأثير ايضا
لان معنى الكسب على ما فى شرح المواقف مقارنة فعل العبد لقدرته وارادته من غير
ان يكون هناك تأثير من العبد كما سبق او المؤثر قدرة الله تعالى بمقارنة قدرة العبد
بلا تأثير بل اجرى عادته تعالى على خلق قدرة الفعل فى العبد مع خلق الفعل عند
صرف العبد ارادته للفعل وهو مذهب الاشعرى او المؤثر قدرة العبد فقط بلا ايجاب
بل باختياره وهو مذهب جمهور المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب
الفلاسفة وامام الحرمين منا وابى الحسين البصرى من المعتزلة فانهم قالوا ان الله
تعالى يوجد فى العبد قدرة اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع ثم ان تلك
القدرة توجب الفعل كذا فى شرح المواقف ولعل من شرائط ايجادها
ارادة العبد الفعل او المؤثر مجموع القدرتين على ان يؤثرا فى اصل الفعل وهو مذهب
الاستاذ وهو جوز اجتماع مؤثرين على اثر واحد او على ان تؤثر قدرة العبد فى وصفه
بان تجعله موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضى ابى بكر واعلم
ان اصحابنا لما وجدوا التفرقة بديهية بين ما نباشره من الافعال الاختيارية
وبين ما نحسه من حركات الجمادات فانهم علموا بالبداهة ان للاختيار مدخلا فى الاول
دون الثانى ومنعهم البرهان الدال على ان الله تعالى خالق كل شئ اى منشئ عن
اضافة الفعل الى اختيار العبد على طريق التأثير جمعوا بين الامرين وقالوا الافعال
واقعة بقدرة الله وكسب العبد على معنى ان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صمم
العزم على الفعل يخلقه وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وان لم يكن موجدا
وهذا القدر كاف فى التكليف قال المصنف وهذا ايضا مشكل فان تصميم العزم ايضا
فعل من الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل للعبد اصلا اقول وذلك لانه لم يبق

لان ينسب الى العبد الاختياره وهو تصميم عزمه على الفعل لان الفعل مخلوق
لله تعالى وقد عرفت فيما سبق ان قدرة العبد ايضا مخلوقة لله تعالى فاذا كان اختيار
العبد ايضا مخلوقا له تعالى لم يبق للعبد مدخل فكان حاصل الامر الجبر قال المصنف
ولصعوبة هذا المقام اى مسئلة خلق الاعمال انكر السلف على المناظرين
فى هذا الباب لانه بحسب الغالب تؤدى المناظرة فيه الى رفع الامر والنهى
ان لم يجعل للعبد مدخل اصلا فى فعله والى الشرك ان جعل العباد خالقا لافعالهم
قال الاصفهانى وقال اهل التحقيق فى هذا المقام لاجبر ولا تفويض ولكن امر بين
امرين فهذا هو الحق وتحقيقه ان الله تعالى يوجد القدرة والارادة فى العبد ويجعلهما
بحيث لهما مدخل اى تأثير فى الفعل لا بان يكون للقدرة والارادة لذاتيهما مدخل
فى الفعل بل وجود مدخلهما فى الفعل اى تأثيرهما فيه انما هو بخلق الله تعالى اياهما
على هذا الوجه وبعد ان يوجد الله تعالى القدرة والارادة على هذا الوجه فى العبد
يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات يخلق الله تعالى بعضها بواسطة وبعضها بلا واسطة
واسباب لا بان تكون الوسائط والاسباب لذاتها اقتضت ان يكون لهما مدخل
فى وجود المسببات بل بأن خلقها الله تعالى بحيث لها مدخل فتكون الافعال
الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة له تعالى ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله تعالى
وجعلها بحيث لها مدخل فى الفعل اقول لعل حاصله ان المؤثر اولا فى فعل العبد قدرة
العبد واختياره ولما كان نفس القدرة والاختيار وتأثيرهما مخلوقا له تعالى اولا كان
الفعل الحاصل بهما مخلوقا له تعالى بالواسطة فلان المؤثر فى الفعل قدرة العبد
واختياره لاجبر ولان قدرته واختياره وتأثيرهما مخلوقات له تعالى لا تفويض ثم قال
الاصفهانى والاولى ان يسلك فى هذا المقام طريقة السلف وترك المناظرة فيه
ويفوض علمه الى الله تعالى (تتمة) اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم
ورأوا ان بعض افعالهم كحركة اليد يوجب فعلا آخر كحركة المفتاح سوآء تعلق بالفعل
الثانى قصد من الفاعل اولا بل لو قصد عدم وقوع الفعل الثانى لا يؤثر قصده فيه
فلم يمكنهم اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتدآء لان تأثير القدرة فى شئ
ابتدآء يتوقف على القصد والفعل المترتب لا يتوقف على القصد كما عرفت فاضطروا
الى القول بالتوليد وهو اى التوليد ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد وحركة
المفتاح فان الحركة الاولى اوجبت الحركة الثانية سوآء قصد الثانية اولم يقصد
وكما يتولد من الضرب الالم فى المضروب ومن كسر الزجاجة الانكسار فيها ومن القتل
الموت فى المقتول ومن العلم بالمقدمات العلم بالنتيجة وقالوا ان كان الفعل صادرا
من الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد والجواب
ان القول بالتوليد يتوقف على استناد افعال العباد الى العباد وهو باطل بل جميع

الاشياء مخلوق الله تعالى سوآء كان افعال العباد او ما زعموه متولدا من افعال العباد
او غيره الا ان افعال العباد شرط عادى لخلق الله تعالى الافعال التى زعموها متولدات
كما ان صرف العباد ارادتهم شرط عادى لخلق الله تعالى افعالهم وقدرتهم لتلك
الافعال مقارنة بها وانما قلنا مقارنة بها لما سبق من ان الاستطاعة مع الفعل عندنا
ثم ان بعض المعتزلة منعوا ثبوت التوليد لفعله تعالى وقالوا جميع افعاله بالمباشرة
وجوزه بعضهم وقالوا يشهد به الحس فى حركة الاغصان والاوراق بحركة الرياح
اذ حركة الرياح من فعل الله تعالى بالمباشرة وحركة الاغصان والاوراق متولدة
من حركة الرياح والجواب ان ترتب فعل على آخر لا يستلزم ان يكون الفعل الآخر سببا
للمترتب لجواز ان يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتدآء ويكون الترتب بمجرد اجرآء
العادة كل ما ذكر مأخوذ من شرح المواقف (المسئلة الثانية) اختلفوا فى ان الله تعالى
هل هو مريد للكائنات ام لا فذهب الاشاعرة الى انه تعالى مريد للكائنات من الخير
والشر والايمان والكفر والطاعة والعصيان وغير مريد للكائنات لما لا يكون
والارادة تابعة للعلم فكل ما علم الله وقوعه يريده وكل ما علم الله عدم وقوعه لا يريد
وقوعه وذهبت المعتزلة الى انه تعالى مريد لجميع افعاله واما افعال العباد فهو مريد للخير
والايمان والطاعة وقعت اولا ولا يريد الشر والكفر والمعصية سوآء وقعت اولا قال
فى شرح المواقف فى بيان مذهب الاعتزال تفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا يريد
الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه اى يكره وقوعه ويريد تركه والمندوب
يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه بعكسه اى يكره وقوعه ولا يريد تركه واما المباح
وافعال غير المكلف فلا تتعلق بها ارادة ولا كراهة لنا ان الله تعالى خالق الاشياء
كلها باختياره وخالق الشئ باختياره يكون مريدا له هذا دليل انه تعالى مريد
للكائنات واما دليل انه غير مريد لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر عدم ايمانه
فامتنع وجود الايمان منه لامتناع ان ينقلب علمه تعالى جهلا والله تعالى عالم
بامتناع ايمانه والعالم باستحالة الشئ لا يريده بالضرورة احتجت المعتزلة على انه تعالى
لا يريد الكفر والمعاصى بوجهين الاول انه تعالى لو كان مريدا لكفر الكافر
وقد امره بالايمان فالامر بخلاف ما يريده يعد عند العقلاء سفها (اجيب)
بان الامر بخلاف ما يريده انما يعد سفها لو كانت فائدة الامر منحصرة فى ايقاع
المأمور به وليس كذلك اذ يجوز ان تكون فائدة الامر اظهار عصيان المأمور
وتوضيحه انه تعالى لما علم من الكافر الكفر اراد الكفر منه لكن امره بالايمان
ليظهر عصيانه نظيره لو ادعى السيد عصيان عبده وانكره الحاضرون فان السيد
يأمر عبده بشئ ولا يريد فعله ليظهر عصيانه الثانى ان الكفر لو كان مرادا لكان
قضاء فوجب الرضى به منا والتالى باطل لان الرضى بالكفر كفر واجيب عنه بانا لا نسلم

انه لو كان مراد السكان قضاءه بل لو كان مراد السكان مقضيا لان قضاءه تعالى هو ارادته الازلية والرضى انما يجب بالقضاء لا بالمقضى (تتمة فى القضاء والقدر) قال شارح المواقف اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهى عليه فيما لايزال اقول اى فى الاوقات الآتية وهو ظرف لقوله هى عليه يعنى ان القضاء هو تعلق الارادة على ماصرح به المصنف فى تفسيره وقدره ايجاده الاشياء على وجه مخصوص وتقدير معين اى تحديد معين فى ذواتها او احوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه تعالى بكيفيات ينبغى ان توجد الموجودات على تلك الكيفيات ويعنون بهذه الكيفيات احسن النظام واكمل الانتظام وهو اى علمه تعالى بهذه الكيفيات هو المسمى عندهم بالعناية التى هى مبدأ لفيضان الموجودات على احسن الوجوه والقدر عندهم عبارة عن خروج الموجودات الى الوجود الخارجى باسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء انتهى فاللازم من كلماتهم هذه ان القضاء انما تعلق اولا بالخير ولذا قالوا الموجود اما خير محض كالعقول والافلاك واما خير كثير يتبعه شر قليل والمقضى بالذات هو الخير الكثير واما الشر القليل فقضى بالتبع قال فى شرح المواقف فى بيان مذهب الفلاسفة وانما التزم فعل ماغلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذى به حياة العالم لئلا ينهدم به دور متعددة اولئلا يتألم به سايح فى البر والبحر (المسئلة الثالثة) فى الحسن والقبح لاقبح عقلا وشرعا فى شئ من الاشياء من حيث كونه مخلوقا لله تعالى سوآء كان افعال العباد اولا لانه مالك الامور كلها يفعل مايشاء واما افعال العباد من حيث كونها مكسوبا للعباد فقد تتصف بالحسن والقبح الشرعيين هذا عند الاشاعرة واما المعتزلة فقد قالوا القبيح قبيح فى نفسه فيقبح من الله كما يقبح منا وكذا الحسن وقد يدرك ان بالعقل فوقع الاختلاف بين الفريقين فى ان العقل هل له حكم فى حسن الافعال وقبحها ام لا بل الحاكم بهما الشرع فقط وتفصيل المقام على مافى شرح المواقف ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الاول كون الفعل صفة كمال وكونه صفة نقصان كالجهل ولانزاع بين الفريقين فى ان الحسن والقبح بهذا المعنى يدركان بالعقل فان العقل يحكم بان العلم حسن والجهل قبيح ولا يتوقف على حكم الشرع بالحسن والقبح فيهما والمعنى الثانى كون الفعل ملائما للغرض ومنافراله فما وافق الغرض كان حسنا وماخالفه كان قبيحا وماخلا عنهما لايكون حسنا ولاقبيحا وقد يعبر عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن مافيه مصلحة والقبيح مافيه مفسدة وماخلا عنهما لايكون حسنا ولاقبيحا ولانزاع فى ان الحسن والقبح بهذا المعنى ايضا عقلى اى يدركان بالعقل لكن هذا المعنى يختلف

بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدآئه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم والمعنى الثالث كون الفعل متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فالحسن والقبح بهذا المعنى عند الاشعرى شرعى وذلك لانهما لايكونان لذات الفعل وليس للفعل صفة لاجلها يكون حسنا وقبيحا بهذا المعنى الثالث حتى يدرك العقل مابه الحسن والقبح ويحكم بالحسن والقبح بل كل ماامر الشارع به فهو حسن وكل مانهى الشارع عنه فهو قبيح حتى لو عكس الامر لانعكس الحال وقالت المعتزلة للفعل فى نفسه اى مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة المقتضية لهما هو ذات الفعل عند جمهور المتقدمين منهم وصفة حقيقية زآئدة على ذات الفعل عند بعض المتقدمين منهم وقال الجبائى منهم ليس حسن الافعال وقبحها لذواتها ولا لصفات حقيقية لها بل لوجوه واعتبارات واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبارات كما فى لطم اليتيم للتأديب او للظلم ثم ان المعتزلة قالوا ان من الحسن والقبح مايدركه العقل ضرورة من غير نظر واستدلال كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنهما مايدركه العقل بالنظر والاستدلال كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع ومنهما مالايدركه العقل لا بالضرورة ولا بالاستدلال كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال لكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة او مقبحة فادراكه الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه وللماتريدية موافقة للمعتزلة فى ان حسن بعض الافعال وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا كما يعرفان شرعا وتمام البحث فى التوضيح (المسئلة الرابعة) فى انه تعالى لايجب عليه شئ قال فى شرح المواقف اعلم ان الامة قد اجتمعت على ان الله تعالى لايفعل القبيح ولايترك الواجب اما الاشاعرة فقد قالوا كذلك من جهة انه لاقبح منه تعالى ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فقد قالوا كذلك من جهة ان كل ما هو قبيح منه تعالى يتركه وكل مايجب عليه يفعله ومبنى ذلك انهم يجعلون العقل حاكما بقبح بعض الافعال منه تعالى وبوجوب بعضها عليه وهذا باطل لانه تعالى يفعل مايشاء لاوجوب عليه ولا استقباح منه لانه لو وجب عليه شئ فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كان البارى تعالى ناقصا لذاته مستكملا بفعل ذلك الشئ وذلك لانه تعالى يخلص حينئذ بفعل ذلك الشئ من المذمة وقس عليه الاستقباح ثم ان المعتزلة اوجبوا عليه امورا خمسة (الاول) اللطف وهو عندهم ان يفعل الله تعالى مايقرب العبد

الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا ينتهى الى حد الايجاء كبعثة الانبياء فيقولون بعثة الانبياء واجبة عليه تعالى لانها لطف اى مقرب للعبد الى الطاعة وكل ما هو لطف فهو واجب عليه تعالى فنقول هذا الدليل منقوض بامور لاتحصى منها انه يلزم حينئذ ان يجب عليه تعالى ان يبعث فى كل عصر نبيا وان يجعل فى كل بلدة معصوما يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وان يجعل جميع الحكام عادلين منصفين وذلك لانه لاشك ان هذه الاشياء لطف وكل لطف واجب عليه تعالى عندهم (الثانى) الثواب على الطاعة وهو اى الثواب كما قال الاصفهانى نفع مستحق مقترن بالتعظيم والاجلال قالوا العبد يستحق الثواب على الله تعالى بطاعته والاخلال بما استحقه العبد قبيح فالاتيان به واجب والجواب ان العبد لايستحق بطاعته ثوابا لان طاعته لاتكافىء النعم السابقة فهو كاجير اخذ الاجرة قبل العمل (الثالث) العقاب على الكبائر قبل التوبة فان فى تركه التسوية بين المطيع والعاصى وهو القبيح وفيه ايضا اذن للعصاة بالمعصية والجواب انا لانسلم الاذن فان رجحان ظن العقاب يكفى فى المنع عن المعصية (الرابع) ان يفعل الاصلح للعبد قال الدوانى ذهب معتزلة بغداد الى وجوب ماهو الاصلح للعبد فى الدين والدنيا على الله تعالى وذهب معتزلة بصرة الى وجوب الاصلح فى الدين فقط فيقال لهم الاصلح للكافر الفقير المعذب فى الدنيا والاخرة ان لايخلق مع انه مخلوق (حكاية لطيفة) قال الاشعرى لاستاذه ابى على الجبائى ماتقول فى ثلاثة اخوة عاش احدهم فى الطاعة واحدهم فى المعصية ومات احدهم صغيرا فقال الجبائى يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثانى بالنار والثالث لايثاب ولايعاقب قال الاشعرى فان قال الثالث هلا عمرتنى فاصلح فادخل الجنة كما دخلها اخى المؤمن قال الجبائى يقول الرب تعالى كنت اعلم منك انك لو عمرت لفسقت وافسدت فدخلت النار قال الاشعرى فان قال الثانى يارب لم لم تمتنى صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار كما امت اخى الصغير فبهت الجبائى فترك الاشعرى مذهبه ورجع الى مذهب الحق الذى كان عليه السلف الصالح ثم اشتغل بهدم قواعد المعتزلة (الخامس) العوض على الالام وهو اى العوض معرف عندهم بانه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال فانهم قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة كالم الحد لم يجب على الله عوضه وان لم يقع جزاء فان كان الايلام من الله تعالى وجب العوض عليه وان كان من مكلف آخر فان كان للمؤلم حسنات اخذ من حسناته واعطى للمجنى عليه عوضا لايلامه وان لم يكن له حسنات وجب على الله تعالى اما صرف المؤلم عن ايلامه او تعويض المجنى عليه من عنده تعالى بما يوازى ايلامه (المسئلة الخامسة) فى ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض والعلل الغائية واليه ذهبت الاشاعرة وقالوا لايجوز تعليل افعاله تعالى بشىء من الاغراض والعلل

الغائية وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها بالاغراض وقال اكثر الفقهاء لايجب التعليل بالغرض لكن افعاله تعالى تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا واحتجت الاشاعرة ان كل من كان يفعل لغرض كان مستكملا بفعل ذلك الشىء والمستكمل بغيره ناقص لايقال غرضه تعالى من افعاله تحصيل مصالح العباد لاتحصيل مصلحة نفسه تعالى لانا نقول ان كان تحصيل مصالح العباد اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه لزم الاستكمال وان لم يكن اولى بل مساويا او مرجوحا لايصلح ان يكون غرضا بالضرورة واحتجت المعتزلة بان الفعل الخالى عن الغرض عبث والعبث قبيح بالضرورة فيجب تنزيهه تعالى عنه قال شارح المواقف قد يقال فى الجواب عن المعتزلة ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لاتحصى راجعة الى مخلوقاته لكن تلك المصالح ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته بل هى غايات ومنافع لافعاله وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله بالاغراض فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية (المسئلة السادسة) فيما يتعلق بتكليفه تعالى عباده قالت المعتزلة الغرض من التكليف تعريض العبد لاستحقاق الثواب والتعظيم اى تقريب العبد اليه اذ بالجرى على مقتضى التكليف يستحق العبد الثواب ولما كان توقف الجرى على مقتضى التكليف متوقفا على وقوع التكليف كان التكليف تقريبا للعبد الى الاستحقاق واستدلوا على ذلك بان تعظيم العبد واعطاء الثواب بدون استحقاقه قبيح واجيب عنه بان هذا مبنى على القول بالقبح فى افعاله تعالى وذلك باطل عندنا بل اى شىء ينسب اليه تعالى فهو حسن وقالت الاشاعرة فائدة التكليف ان يحصل التمييز للخلائق بين السعيد فى الازل والشقى فيه اى بين من تعلقت ارادته تعالى فى الازل بشقاوته وبين من تعلقت ارادته تعالى فى الازل بسعادته فان من خلقه الله تعالى سعيدا يجرى بمقتضى التكليف فيعلم انه سعيد ومن خلقه شقيا يخالف مقتضى التكليف فيعلم انه شقى وحكمه تعالى لايسأل لمه ولايسأل عليه ويعترض هو تعالى عباده ولايعترض عليه ويسأل ولايسئل عنه كما قال لايسأل عما يفعل وهم يسئلون واعلم انه لما تمت مباحث الالهيات من الطوالع ورأيت فى الالهيات من المواقف وشرحه مباحث شريفة خلا عنها الطوالع اردت ان الحقها بكتابى هذا تكثيرا للفائدة ونصحا للطلبة (المبحث الاول) فى امور وقع الاختلاف فيها بيننا وبين المعتزلة الاول الطبع والختم والاكنة ونحوها مما وقع فى القرآن فى قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وقوله ختم الله على قلوبهم وقوله انا جعلنا على قلوبهم اكنة طبع عليه كمنع ختم والختم على الشىء ضرب الخاتم عليه والاكنة الاغطية جمع كنان وهو مايستر الشىء فذهب اهل الحق الى ان هذه الامور عبارة عن خلق

الضلال فى القلوب والمعتزلة اولوها بوجوه الاول ان المراد منها تسميتها مختوما عليها
ومطبوعا عليها ومجعولا عليها اكنة كما فى قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد
الرحمن اناثا اى سموهم اناثا وهذا التأويل لاوائل المعتزلة الثانى ان المراد وسم الله
على قلوب الكفار بعلامات تعرفها الملائكة فتميز بها الكافر عن المؤمن وهذا
التأويل للجبائى وابنه ومن تابعهما الثالث ان المراد منع الله تعالى منهم اللطف
المقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية لعلمه تعالى ان اللطف لا ينفعهم ولا يؤثر فيهم
وهذا التأويل لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة وانما اضطروا الى التأويل
فى امثال هذه المقامات لانهم يقولون ان العقل حاكم بقبح بعض الافعال منه
تعالى وكل ما هو قبيح منه تعالى بحسب العقل يتركه البتة كما سبق فى المسئلة
الرابعة ويدعون ان هذه الامور قبيحة عقلا والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى
الثانى التوفيق والهداية فان الشيخ الاشعرى واكثر الائمة من اصحابه حملوا
التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة
لا خلق القدرة على الطاعة وحمل الاشعرى واكثر اصحابه الهداية على معناها الحقيقى
اعنى خلق الاهتدآء وهو الايمان ومقابله الاضلال وهو بمعنى خلق الضلالة وفى شرح
العقائد ثم قد تضاف الهداية الى النبى عليه الصلاة والسلام مجازا بطريق التسبب
كما اسند الاضلال الى الشيطان مجازا فمن هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة
والدعوة الى الاهتدآء انتهى والمعتزلة اولوا التوفيق والهداية بالدعوة الى الايمان
والطاعة واستدلوا بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى
اذ لا شبهة فى امتناع حمله على خلق الاهتدآء فيهم ولعل الجواب ان الهداية فى هذه
الاية مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتدآء واستدلت الاشاعرة على بطلان تأويل
المعتزلة بان الامة اجتمعت على ان الناس مختلفون فى التوفيق والهداية فبعضهم
موفق ومهدى وبعضهم ليس كذلك فلو اول التوفيق والهداية بالدعوة الى الايمان
والطاعة كما قال به المعتزلة لاستوى جميع الناس فيهما اى فى التوفيق وفى الهداية
لان معنى الموفق والمهدى على هذا التأويل المدعو الى الايمان والطاعة ثم اعلم
ان المعتزلة يؤولون الاضلال المسند اليه تعالى بوجدان العبد ضالا او بتسميته ضالا
للعلة المذكورة فى تأويلهم الختم والطبع (الثالث الاجل) اعلم ان الاجل فى الحيوان
هو الزمان الذى علم الله انه يموت فيه وههنا ثلاث مسائل المسئلة الاولى قال اهل
الحق الاجل واحد خلافا للفلاسفة والكعبى من المعتزلة اما الفلاسفة فقالوا ان للحيوان
اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين اى الطبيعيتين
واجلا اخترامیا بحسب الافات والامراض اى اجلا مقطوعا عن الاجل الطبيعى
اما الكعبى فقال ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله

الذى

الذى هو الموت (المسئلة الثانية) قال اهل الحق المقتول مات باجله الذى قدره
الله له وعلم انه يموت فيه قال الخيالى ولو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت وان
لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل وزعم بعض المعتزلة ما عدا
الكعبى ان المقتول مات قبل الاجل الذى قدره الله له وان القاتل قطع اجله
وانه لو لم يقتل لعاش الى امده هو اجله الذى قدره الله له قال الخيالى فهم يقطعون
بامتداد العمر لولا القتل واستدل اهل الحق بقوله تعالى ما تسبق من امة اجلها
وما يستأخرون واستدلت المعتزلة بان المقتول لو كان ميتا باجله لما يستحق القاتل
ذما ولا عقابا لانه لو كان ميتا باجله الذى قدره الله تعالى له فالقاتل لم يجلب له حينئذ
بفعله امرا لا بالمباشرة ولا بالتوليد لانه يلزم على هذا التقدير انه يموت وان لم يقتل
واذا كان كذلك فهو لا يستحق ذما ولا عقابا لا عقلا ولا شرعا لكنه مذموم
ومعاقب واجيب عنه بمنع الكبرى وحاصله ان القاتل انما لا يستحق الذم والعقاب
اذا لم يكن له مدخل فى موت المقتول بكسب الفعل الذى يخلق الله تعالى عقيبه
الموت وذلك الفعل هو الضرب مثلا (المسئلة الثالثة) ان الموت امر وجودى قائم
بالميت مخلوق لله تعالى كما هو قول البعض بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة
والاكثر على انه عدمى فليس بمخلوق اذ الخلق ايجاد المعدوم ومعنى خلق الموت قدره
ثم ان الموت الواقع عقيب القتل ليس بخلق القاتل عندنا وكذا عند من يقول بكون
العباد خالقين لافعالهم وهم المعتزلة اذ ما هو بخلق القاتل عند المعتزلة هو الضرب
وليس بكسب القاتل ايضا عند من يقول بكسب العباد افعالهم لان الواقع بارادة
العبد وكسبه انما هو الضرب وليس الموت ايضا متولدا من فعل القاتل عندنا بل هو
مخلوق لله تعالى اذ قد جرت عادته تعالى بخلق الموت عقيب الضرب والمعتزلة قالوا
تولد موته من فعل القاتل وضربه فالموت من فعل القاتل وضربه توليدا لا من فعله
تعالى عندهم لا مباشرة ولا توليدا (الرابع) الرزق فى اللغة الحظ اى النصيب
واما فى العرف فقد اختلفت فيه كلمات العلماء ففسره بعضهم بما يسوقه الله
تعالى الى الحيوان فيأكله وهو المشهور فى العرف كما قاله الخيالى وحاصله ما قدره
الله غذآء لحيوان وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما قال فى شرح
العقائد وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله
تعالى مع انه معتبر فى مفهوم الرزق وعلى هذا التفسير لا يتصور ان لا يأكل انسان
رزقه او يأكل غيره رزقه لان ما قدره الله غذآء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع
ان يأكله غيره لكن لا يوافق هذا التفسير ظاهر قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون
ويجب تأويله بما قررناه بتحصيله لهم وتمكينهم من الانتفاع به لان يكون رزقا لهم
وفسر بعضهم الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان حلالا كان او حراما فانتفع به

بالتغذى اوغيره فيعم الرزق بهذا التفسير المشارب والملابس والاولاد والعلم والعمل
قال الخيالى فعلى هذا يكون العوارى رزقا وفيه بعد لا يخفى اقول لعل المراد من
العوارى ما وقع الانتفاع به ثم قال ويجوز اى على هذا التفسير ان يأكل شخص رزق
غيره ويوافقه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون اقول ههنا بحث لان الرزق على
هذا التفسير ما وقع الانتفاع به بالفعل فكيف يتصور حينئذ ان يأكل شخص
رزق غيره لان كون ذلك المأكول رزقا للغير موقوف على انتفاع الغير به وهو ينافى
ان يأكله شخص آخر وكيف يوافق هذا التفسير قوله تعالى ومما رزقناهم
لان الظاهر ان الانفاق شامل لانفاق ما انتفع به المنفق كانفاق القميص
الملبوس ولانفاق ما لم ينتفع به كانفاق القميص قبل اللبس ويمكن الجواب عنهما
بان المراد من قولهم فى التفسير الثانى فانتفع به يمكن من الانتفاع به
فيطابق لما ذكره المصنف فى تفسير قوله تعالى ومما رزقناهم ان الرزق فى العرف
تخصيص الشئ بالحيوان وتمكينه من الانتفاع به فتأمل ويمكن الجواب
عن الاول ايضا بانه يجوز ان ينتفع الغير بذلك المأكول بجهة اخرى غير الاكل
ثم اعلم ان جميع ما سبق من تفاسير الرزق انما هو عند الاشاعرة وشامل للحرام
فالحرام رزق عندهم واما عند المعتزلة فالحرام ليس برزق فهم يفسرون الرزق
تارة بالحلال فاورد عليهم قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها فالبهائم
رزق ولا يتصور فى حقها حل ولا حرمة وفسروه تارة اخرى بما لا يمنع من الانتفاع به
فعلى هذا لا يرد هذا السؤال لكن يرد ان من اكل الحرام طول عمره يلزم ان لا يرزقه
الله تعالى وهو خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة وهذا السؤال يرد على
تفسيرهم الاول ايضا (الخامس فى الاسعار) وهى الرخص والغلاء المسعر هو الله على
اصلنا وهو ان جميع الاشياء بخلقه تعالى ابتداء ولو كان بافعال العباد كما ورد
فى الحديث حين وقع غلاء فى المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه السلام وقالوا اسعر لنا
يا رسول الله فقال المسعر هو الله تعالى واما عند المعتزلة فمختلف فيه فقال بعضهم
السعر فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيع والشراء
بثمن مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله تعالى (المبحث الثانى) فى التكليف
بما لا يطاق حاصل ما فى شرح المواقف واشار اليه الخيالى هو ان ما لا يطاق على ثلاث
مراتب الاولى ما يمكن فى نفسه لكنه يمتنع من العبد لعلم الله تعالى بعدم وقوعه
كايمان ابى لهب وهى المرتبة الاولى من مراتب ما لا يطاق فان هذا مقدور للمكلف
بالنظر الى ذاته ويمتنع له بالنظر الى علم الله تعالى بعدم وقوعه ومعنى كونه مقدورا
انه يجوز تعلق القدرة الحادثة اى قدرة المكلف به لا انه متعلق القدرة بالفعل لان
القدرة الحادثة لا تتعلق بمثل هذا الفعل لان القدرة الحادثة عند نا مع الفعل لا قبله

فلا يتصور تعلقه بما لم يقع ثم ان التكليف بهذا المحال جائز بل واقع اتفاقا ولا خلاف فيه
للمعتزلة الثانية ما يمكن فى نفسه لكن يمتنع من العبد عادة كخلق الاجسام وحمل الجبل
والطيران الى السماء وهذه هى المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق والتكليف بهذا
جائز عندنا وان لم يقع كما دل عليه الاستقراء وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وما يتوهم من ظاهر بعض الآيات انه تكليف بهذا المحال كقوله تعالى فأتوا بسورة
من مثله فهو للتعجيز لا للتكليف ومنعت المعتزلة جوازا لتكليف به لكونه قبيحا منه
تعالى عقلا عندهم كما فى الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشى
الى اقصى البلاد عد سفيها وقبح ذلك فى بداهة العقول والجواب انه تعالى لا يقبح منه
شئ ولا يجب عليه اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والمفهوم من كلام صاحب التوضيح
ان مذهب الماتريدية هنا كمذهب المعتزلة الا ان عدم جوازه عند الماتريدية بناء على
انه لا يليق من حكمته وفضله وعند المعتزلة بناء على ان الاصلح واجب عليه تعالى
(الثالثة) ما لا يمكن فى نفسه اى يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق
وهى المرتبة القصوى من مراتب ما لا يطاق والتكليف به لا يقع ولا يجوز بالاتفاق
اما انه لا يقع فظاهر واما انه لا يجوز فلان جواز التكليف به فرع تصوره ولا يمكن
تصوره وفى شرح المواقف ان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره فما ذكره صاحب المواقف
من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزونه (المبحث
الثالث فى اسماء الله تعالى) وفيه ثلاثة فصول (الفصل الاول) فيما اشتهر من الخلاف
فى ان الاسم هل هو نفس المسمى ام لا وفيه مقدمة ومقصد المقدمة قال شارح
المقاصد الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلمة وقد يقيد
اى تعريف الاسم بالاستقلال فى الدلالة وبالتجرد عن الزمان فيقابل الفعل والحرف
على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذى وضع الاسم بازائه اقول وقد صرح
فى التلويح بان المسمى والمدلول والمفهوم شئ واحد وانما الاختلاف بالاعتبار فالشئ
من حيث يدل عليه اللفظ مدلول ومن حيث يحصل من اللفظ مفهوم ومن حيث
يقصد باللفظ معنى ومن حيث وضع اللفظ مسمى وقد صرح فيه ايضا ان المسمى
قد يطلق على الفرد ايضا بخلاف المعنى فيقال لكل من زيد وعمرو انه مسمى الرجل
ولا يقال له انه معناه اقول اللفظ الكلى كانسان ورجل وعالم له مفهوم وهو الامر
المتعقل الذى وضع اللفظ بازائه ولذلك المفهوم فرد موجود فى الخارج يصدق
عليه ذلك المفهوم واما العلم كزيد فمدلوله هو الشخص الموجود فى الخارج لانه
انما وضع له لا للامر المتعقل ويطلق المسمى وغيره من الاسامى المذكورة على مدلول
اللفظ ايضا ثم قال شارح المقاصد والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد به
ذكر الشئ باسمه (مقصد) قال شارح المقاصد لا خفاء فى تغاير الاسم والمسمى والتسمية

بمعانيها المذكورة وانما الخفاء فيما ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الاسم اى ماصدق
عليه اسم من الاسماء كلفظ زيد وعمرو ورجل نفس المسمى اى مسمى ذلك الاسم وفيما
ذكره الشيخ الاشعرى من ان اسماء الله تعالى ثلاثة ماهو نفس المسمى وماهو غيره
وماهو لاعينه ولاغيره فهم يريدون بالاسم مدلوله اى يريدون بماصدق عليه
اسم كلفظ زيد ورجل مدلوله اى مدلول ماصدق عليه والحاصل ان النزاع ليس
فى لفظ اسم بل فى افراده من الكلمات سوآء كانت علما له تعالى اومما يطلق عليه
بطريق التوصيف كالعالم اوغيرهما كزيد ورجل لكن المراد فى قضية النزاع
مدلول تلك الافراد على ماصرح به شارح المواقف الاان الاصحاب اعتبروا
المدلول المطابقى فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق
شئ ما له الخلق لانفس الخلق ومدلول العالم شئ ما له العلم لانفس العلم والشيخ اخذ
المدلول اعم من المطابقى والتضمنى فاعتبر فى اسماء الصفات المعانى المقصودة فزعم
ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لاعينه ولاغيره اقول
توضيح المقام ان بعض اصحابنا ارادوا من الاسم كزيد ورجل مدلوله المطابقى
كما صرح به شارح المقاصد فان ارادوا من المسمى ماوضع له اللفظ ومعلوم ان المدلول
المطابقى هو ماوضع له بعينه يصح ماقالوا ان الاسم نفس المسمى مطلقا اى سوآء
كان من اسماء الله تعالى اولا فهو بمنزلة قولنا المدلول المطابقى نفس الموضوع له
ولاشك فى صحته لان الاسم ان كان علما كلفظة الله وزيد فمدلوله المطابقى الذات
المشخصة الموجودة فى الخارج وهى نفس الموضوع له وان كان لفظا كليا كالعالم
فمدلوله المطابقى ذات ما ثبت له صفة العلم اى هذا الامر المتعقل المركب من مفهوم
ذات ما ومفهوم العلم وهذا الامر المتعقل هو الموضوع له وان ارادوا من المسمى الذات
الموجودة فى الخارج فما قالوا من العينية صحيح فى الاعلام لان مدلول العلم الذات
الموجودة فى الخارج واما فى اسماء الصفات كالعالم فالامر مشكل لان مدلول اسم
الصفة مفهوم ذات ما مأخوذة مع الصفة فكيف يكون هذا المفهوم عين فرده الذى
هى الذات المعينة الموجودة فى الخارج المتصفة بالعلم اللهم الاان تعمم العينية للصدق
والمطابقة واما الشيخ الاشعرى فقد اراد من الاسم المدلول الذى يتعلق به القصد سوآء
كان مدلولا مطابقيا او تضمنيا كما يفهم من شرح المقاصد والمدلول المقصود من العلم
معناه المطابقى الذى هى الذات المعينة الموجودة فى الخارج المجردة عن اعتبار صفة
معها والمقصود من اسم الصفة معناه التضمنى الذى هى الصفة وانقسمت صفته تعالى
عنده الى ماهو عين ذاته كالوجود والى ماهو غير ذاته كالخلق والى ماهو لاعينها
ولاغيرها كالعلم واراد من المسمى الذات من حيث هى كما يفهم من المواقف وشرحه
اى الذات الموجودة فى الخارج بلا اعتبار صفة من صفاتها معها فلذلك قال الشيخ

الاشعرى قد يكون اسمه تعالى اى مدلول اسمه عين المسمى وهو ذاته تعالى من حيث
هى وذلك امابان يدل اسمه تعالى على الذات فقط ولايدل على صفة لها نحو الله فانه
اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيها وامابان يدل على الذات مع صفة هى عين
الذات كالموجود فان مدلوله على ما اراده هو الوجود وهو عين الذات عنده وقد يكون
غير المسمى نحو الخالق فان مدلوله على ما اراده هو الخلق وهو غير الذات من حيث
هى عنده وقد يكون لاعين المسمى ولاغيره كالعالم فان مدلوله على ما اراده هو
العلم وهو ليس بعين الذات من حيث هى ولاغيرها عنده قال المصنف فى تفسير البسملة
ان اريد بالاسم اى باللفظ المؤلف من اس م اللفظ اى لفظ زيد ونحوه مما هو فرد للاسم
فهو اى مدلول اس م حينئذ كزيد ونحوه غير المسمى الذى هو ذات الشئ لان الاسم
اى افراده كلفظ زيد ونحوه يتألف من اصوات مقطعة غير قارة والمسمى وهو الذات
لايكون كذلك وان اريد به اى بالاسم اى بالمؤلف من اس م ذات الشئ فهو اى مدلول
اس م حينئذ وهو ذات الشئ عين المسمى اقول نعنى هذه العينية ان ذات الشئ عين
ذاته لكن لفظ الاسم لم يشتهر بهذا المعنى واما قوله تعالى سبح اسم ربك فالمراد به اى بالاسم
الواقع فى هذا القول اللفظ لا المسمى لانه كما يجب تنزيه ذاته تعالى من النقائص يجب تنزيه
اسمه ايضا عن سوء الادب وان اريد به اى باس م الصفة كما هو رأى الشيخ الاشعرى
انقسم اى مدلوله حينئذ وهى الصفة كانقسام الصفة عند الشيخ الى ماهو نفس
المسمى والى ماهو غيره والى ماليس هو ولاغيره اقول لعل حاصله انه امان يراد
بلفظ اس م افراده التى هى الالفاظ او الذوات التى يصدق عليها افراده او الصفات التى
هى جزء من معانى افراده ليوافق ما فى شرح المقاصد لكن الصفة لاتكون جزأ من
معنى كل لفظ فان الاعلام لاتدل الاعلى الذوات ففى الكلام مسامحة ثم اقول المفهوم
من شرح المواقف ان الشيخ اعتبر المدلول المطابقى الاانه لما اراد من المسمى الذات
المجردة عن اعتبار صفة معها حكم بالتقسيم المذكور فان معنى الموجود ذات ثبت له
الوجود فكما ان الوجود عين الذات كذلك الذات المأخوذة مع الوجود عين الذات
لان الشئ اذا انضم اليه عينه لايغاير نفسه بلا اعتبار الانضمام وكذا معنى الخالق
ذات ما ثبت له الخلق فكما ان الخلق غير الذات كذلك الذات المأخوذة مع الخلق غير
الذات لان الشئ اذا انضم اليه غيره يغاير نفسه بلا اعتبار الانضمام وقس عليه العالم
اقول لعل بعض الاصحاب ان ارادوا من المسمى الذات ارادوا الذات مطلقا سوآء
اعتبر مع صفته اولم يعتبر ففى مثل العالم المسمى ذات اعتبر مع العلم فيطابقه معنى
العالم ففى مثل زيد وعمرو المسمى الذات بلا اعتبار صفة معها قال فى شرح المواقف
قد اشتهر الخلاف فى ان الاسم هل هو نفس المسمى اوغيره ولايشك عاقل فى انه ليس
النزاع فى لفظ فرس انه هل الحيوان المخصوص ام غيره فان هذا مما لايشتبه على احد

بل النزاع فى مدلول الاسم اهو الذات من حيث هى ام الذات باعتبار امر صادق عليه
عارض له ينبى عنه اقول المفهوم منه ان من قال مدلول الاسم الذات من حيث هى
يقول الاسم اى مدلوله عين المسمى بناء على ان المسمى هو الذات من حيث هى وهذا
ظاهر فى الاعلام واما فى مثل عالم فالامر مشكل لانا ان قلنا بخروج الصفة عن المدلول
لانقول بخروج التقييد بها فغاية ما فى الباب ان المدلول الذات مع التقييد لا الذات
من حيث هى والمفهوم منه ايضا ان من قال مدلول الاسم الذات باعتبار امر صادق
عليه يقول الاسم اى مدلوله غير المسمى الذى هو الذات من حيث هى وهذا ظاهر
فى مثل عالم ومشكل فى الاعلام والنكرات التى ليست بصفات كالحجر والشجر وان قلنا
ان مرادهم من الاسم اسمه تعالى فبعض اسمه علم كلفظ الله وبعضه صفة كالعالم
فالاشكال المذكور باق ثم اقول ان من تتبع هذه المسئلة من الكتب المشهورة لا يزيد
الاحيرة فالاولى لمن اطلع على الاحتمالات فى بيان مراد القوم ان يتخذ قربها محملا
ثم اعلم ان العلماء اتفقوا على المغايرة بين التسمية والمسمى واما الاسم والتسمية فذهب
جمهور اصحابنا الى ان الاسم غير التسمية وارادوا بالاسم هنا القول وبالتسمية المعنى
المصدرى والمغايرة بينهما لا تحتاج الى البيان وذهب بعض اصحابنا الى ان الاسم
عين التسمية وهم ارادوا من التسمية القول وكذا بالاسم فالنزاع لفظى وقالت المعتزلة
الاسم غير المسمى وعين التسمية اقول ينبغى ان يطلب لكلامهم ايضا محمل لا ينافيه
بداهة العقل وقال الغزالى الاسم والمسمى والتسمية امور متغايرة قطعا وهو اراد من
الاسم القول ومن التسمية المعنى المصدرى قال الامام الرازى الناس قد طولوا فى هذه
المسئلة وهو عندى فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص كزيد وعمرو والمسمى
ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظة الجدار مغايرة
لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظة كلمة اسم للفظ وضع لمعنى مفرد ومن جملة
تلك الالفاظ لفظة الكلمة ويكون لفظ الكلمة اسما لها فاتحد هنا الاسم والمسمى
قال الامام هذا ما عندى فى هذه المسئلة (الفصل الثانى) فى اقسام الاسم على
الاطلاق اعلم ان الاسم يطلق على الشئ اما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به
ذات الشئ من حيث هو او يؤخذ من جزئها اى جزء الذات او من وصفها الخارجى
اى الخارج عن الذات لكنه داخل فى مفهوم الاسم المشتق منه او من الفعل الصادر
عنها كذا فى شرح المواقف اقول لعل المراد من الاخذ الاشتقاق ومعنى المشتق
الذات مع الحدث فلا يتصور فيما يكون مسماه ذات الشئ من حيث هى فلعل الاخذ
هنا المشاكلة والمراد منه ان يكون المدلول الذات وفى الاخذ من الجزء اشكال
لان الظاهر ان مدلول المأخوذ من الجزء الذات مع الجزء والجزء ليس بحدث فليتأمل
هنا والاول نحو الله فانه اسم علم موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه والثانى نحو

الجسم

الجسم اذا اطلق على الانسان والثالث ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون مأخوذا
من الوصف الحقيقى اى الموجود كالعالم او من الوصف الاضافى كالعالى او من
السلبى نحو القدوس والرابع نحو الخالق فهذه اقسام الاسم على الاطلاق ثم تنظر اى
هذه الاقسام يمكن فى حق الله تعالى واما الاسم المأخوذ من الذات فامكانه فرع
امكان تعقل ذاته تعالى فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته تعالى جوز ان يكون له تعالى
اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقل ذاته تعالى لم يجوز له اسما
مأخوذا من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله اقول فلزمه القول باشتقاق
لفظة الله وانكار علميته واعترض عليه شارح المواقف بان الخلاف فى تعقل كنه
ذاته ووضع الاسم على الذات لا يتوقف على تعقل كنه الذات اذ يجوز ان تعقل ذات
مخصوصة بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لتلك الذات المخصوصة ويكون ذلك
الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم ذلك الاسم فان لفظة الله اسم علم له تعالى
موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه ومصحح هذا الوضع انه يعقل ذاته تعالى ببعض
وجوهه اى صفاته مثل علمه وارادته وقدرته ثم وضع لفظة الله على ذاته المتعقل بهذه
الوجوه من غير ان تدخل هذه الوجوه فى مفهوم لفظة الله وقال شارح المقاصد
يجوز ان يكون الواضع هو الله واما الاسم المأخوذ من الجزء فمحال عليه تعالى
اذ لا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسم مأخوذ منه عليه تعالى واما الاسم
المأخوذ من الوصف الخارجى فجائز فى حقه تعالى وكذلك الاسم المأخوذ من الفعل
جائز فى حقه تعالى ايضا كالخالق والرازق (الفصل الثالث) فى ان تسمية الله تعالى
بالاسماء توقيفية يتوقف اطلاقها على اذن الشرع ومعنى اذن الشرع وقوع الاطلاق
بذلك الاسم فى الكتاب والسنة وذلك للاحتراز عما يوهم باطلا ولم يكتف فى عدم
ايهام الباطل بادراك العقل بل توقف على اذن الشرع للاحتياط وليس النزاع
فى اسماء الاعلام الموضوعة لذاته فى اللغات كلفظة الله تعالى فى العربية ولفظة
يزدان فى الفارسية فانه لا نزاع فى جواز اطلاقها من غير توقف على الاذن وانما
النزاع فى الاسماء الموجودة من الصفات والافعال فذهبت المعتزلة والكرامية
الى انه اذا دل العقل على اتصافه بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه تعالى
اسم يدل على اتصافه بتلك الصفة سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى او لم يرد وكذا
الحال فى الافعال وقال القاضى ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله
تعالى جاز اطلاقه عليه تعالى بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه
فمن ثمة لم يجز ان يطلق عليه تعالى لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة
وذهب الشيخ الاشعرى ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار والذى ورد به
التوقيف فى المشهور تسعة وتسعون اسما فقد ورد فى الصحيحين ان لله تعالى تسعة

وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك الاسماء
لكن البيهقى والترمذى عيناها فى روايتهما وهذه الاسماء الشريفة وتفسير معانيها
مسطورة فى المواقف وشرحه قال فى شرح المقاصد والمشهور ان معنى احصائها
عدها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه ينبغى ان تذكر بلا اعراب لتكون
احصاء ويشكل بما هو مضاف كمالك الملك وذى الجلال وقيل حفظها والتأمل
فى معانيها (الكتاب الثالث فى النبوة وما يتعلق بها من الحشر والجزاء وغيرهما)
وفيه ثلاثة ابواب الباب الاول وفيه ستة مباحث (المبحث الاول) فى معنى النبى
النبى لفظ منقول عن معناه اللغوى الى معنى عرفى اما معناه اللغوى فقيل هو المنبئ
واشتقاقه من النبأ الذى هو الخبر فهو حينئذ مهموز اصله نبيء قلبت همزته ياء
للتخفيف وادغمت الياء فى الياء وهو فعيل بمعنى فاعل ووجه مناسبة هذا المعنى العرفى
ان النبى موصوف بالاخبار عن الله وقيل هو المرتفع على ان النبى مشتق من النبوة
وهى الارتفاع فاصله حينئذ نبيو قلب الواو ياء فادغم فهو فعيل بمعنى مفعول وهو
موصوف بهذا المعنى لعلو شأنه وقيل النبى الطريق لغة والنبى منقول منه ووجه
المناسبة ان النبى وسيلة الى الله تعالى واما مسماه فى العرف فهو عند اهل الحق
من الاشاعرة وغيرهم من المليين من قال الله له ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا
او بلغهم عنى ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك اليهم ونبئهم هذا وحاصل
ما قاله شارح المقاصد ان النبى انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحى اليه وكذا الرسول
وقد يختص بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبى ولا يشترط فى ارسال
النبى شرط من الاحوال المكتسبة من الرياضات والمجاهدات فى الخلوات ولا استعداد
ذاتى من صفاء جوهره عن الكدورات كما زعمه الفلاسفة فانهم زعموا ان النبى
هو من صفا جوهره عن الكدورات وبالغ فى الرياضات حتى اطلع على المغيبات
وتصرف فى عالم العناصر بما يخالف العادات ورأى الملائكة وسمع كلامهم
ولا يقولون بالبعث والارسال من الله هذا حاصل ما قاله الاصفهانى وشارح المواقف
ونقل صاحب المواقف كلماتهم الكاذبة وشنع عليهم بان قال هذا الذى ذكروه تلبيس
على الناس وتستر بعبارة لا يقولون بمعناها لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة
عندهم من قبيل المجردات عن المادة ولا كلام لهم يسمع الى آخر ما قال جزاه الله خيرا
(المبحث الثانى) فى احتياج الانسان الى النبى لما كان الانسان محتاجا فى تعيشه الى
اشياء مثل الغذاء والمسكن واللباس والشخص الواحد لا يتيسر له تحصيل هذه الامور
الا بمشاركة آخر من بنى نوعه ومعاوضة تجرى بينهما بان يزرع هذا لذاك ويخبز ذاك
لهذا ويخيط واحد لآخر والآخر يعمل له الابرة وعلى هذا قياس سائر الامور فان
الانسان يحتاج فى معاشه الى الاجتماع على المعاوضة وذلك لا ينتظم الا اذا كان

بينهم عدل لان كل واحد يشتهى جميع ما يحتاج اليه ويغضب على مزاحمه فيقطع
التنازع ويختل امر الاجتماع ويشمل الناس الهرج والمرج اى القتل والاختلاط
ولما كانت الوقائع المفتقرة غير متناهية وقع الاحتياج الى قانون كلى به يحفظ العدل
وذلك القانون هو المسمى بالشرع والشرع لابد له من شارع واضع له ولابد ان يكون
الشارع ممتازا بالايات الظاهرة والمعجزات الباهرة ليصدقه الناس ولئلا يقع مزاحمة
الكاذب بدعوى ذلك المنصب قال شارح المواقف والحاصل ان وجود النبى سبب
للنظام فى المعاش والمعاد فيجب ذلك فى العناية الالهية المقتضية لابلغ وجود النظام
فى مخلوقاته فهذه طريقة النبوة على مذهب الفلاسفة انتهى قال الاصفهانى وذهب
الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده (المبحث الثانى)
فى نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من
الدهرية لنا دلائل الدليل الاول انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من
كان كذلك كان نبيا وانما قلنا ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا انه اظهر المعجزة
لثلاثة اوجه الوجه الاول انه عليه السلام اتى بالقرآن وهو معجز لانه عليه السلام
طلب من فصحاء العرب معارضة اقصر سورة منه فعجزوا عن المعارضة الوجه الثانى
انه عليه السلام اخبر عن المغيبات كاخباره عن نزول بنى قنطوراء يعنى الترك ببغداد
ومحاربتهم وخروج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وبصرى مدينة
حوران وقوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية وغير ذلك والكل وقع كما اخبر
والاخبار عن المغيبات معجز بلا شك (الوجه الثالث) بلوغه عليه السلام هذا المبلغ
العظيم من العلم والعمل دفعة وهو خارق للعادة ايضا ونقل عنه عليه السلام معجزات
اخر كانشقاق القمر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه الشريفة وغير ذلك الدليل
الثانى على نبوته جميع سيرته وصفاته المواترة كملازمة الصدق والاعراض عن متاع
الدنيا مدة عمره وسخاوته فى الغاية وشجاعته الى حد لم يفر من احد قط وان عظم
الرعب وكالفصاحة التى ابكمت مصاقع الخطباء وكالاصرار على الدعوى مع ما لحقه
من المتاعب والمشاق وكالترفع عن الاغنياء والتواضع مع الفقراء وكل واحد من
هذه الامور وان فرضنا انه لا يدل على النبوة لكن المجموع لا يحصل الا للنبى الدليل
الثالث على نبوته عليه السلام اخبار الانبياء المتقدمين فى كتبهم عن نبوته عليه
السلام (تتمة) فى شرائط المعجزة وتقسيم الخوارق للعادة اما شرائطها على ما ذكر
فى شرح المواقف ان يكون المعجز خارقا للعادة اذ لا اعجاز بدونه وان يتعذر معارضته
وان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة وان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتى ان
احيى ميتا ففعل خارقا آخر كشق الجبل لم يدل على صدقه وان لا يكون ما اظهره
مكذبا له ولو قال معجزتى ان ينطق هذا الضب فنطق فقال انه كاذب فى دعوى النبوة

لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه وان لايكون متقدما على دعوى النبوة وان كان
بزمان يسير بل مقارنا لها او متأخرا عنها بزمان يسير يعتاد مثله فلو قال معجزتي
ما قد ظهر على يدي من قبل لم يدل على صدقه وما وقع من الانبياء قبل النبوة من
الخوارق يسمى ارهاصا اى تأسيسا للنبوة واما تقسيم الخوارق للعادة فاعلم انها ستة
الاول المعجزة وهى امر يظهر بخلاف العادة على يدى مدعى النبوة عند تحدى
المنكرين اى معارضتهم على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله والثانى الارهاص وهو
امر خارق للعادة وقع قبيل بعثة النبى سوآء صدر من النبى اولا الثالث الكرامة وهو
امر خارق للعادة ظهر من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة مقرونا بالايمان
والعمل الصالح فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا الرابع
المعونة وهى امر خارق للعادة صدر من عوام المسلمين تخليصا لهم عن المحن والمكاره
والخامس الاستدراج وهو امر خارق للعادة من قبل شخص غير مقرون بالايمان
والعمل الصالح موافق لغرضه وان لم يوافق غرضه يسمى اهانة وهى السادسة من
الخوارق كما روى ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور ان تصير عينه العورآء صحيحة فصارت
عينه الصحيحة عورآء ولعل السحر من قبيل الاستدراج ويجوز ان يكون من
الاستدراج ما ليس بسحر لان الاستدراج عرفا على ما يفهم من كلام البيضاوى ادناء
الله العبد من العذاب درجة درجة بالامهال وادامة الصحة وازدياد النعمة وقال
ايضا اصل الاستدراج الاستصعاد او الاستنزال درجة بعد درجة (المبحث الرابع)
فى عصمة الانبياء عليهم السلام فى شرح المواقف اجمع اهل الملل والشرآئع كلها على
وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فى دعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى
الخلائق وفى جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف
فمنعه الاستاذ ابو اسحاق وكثير من الائمة لدلالة المعجزة على صدقهم فى تبليغ الاحكام
وجوزه القاضى ابو بكر وقال انما دلت المعجزة على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه
واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة للمعجزة على الصدق فيه فلا يلزم
من الكذب هناك نقض لدلالتها واما ما سوى الكذب فى التبليغ فهو اما كفر او غيره
من المعاصى اما الكفر فاجتمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها وجوز
الشيعة اظهار الكفر وقاية لتقية عند خوف الهلاك وذلك باطل لانه يفضى
الى اخفاء الدعوة بالكلية لضعفهم وقلة موافقيهم وكثرة مخالفيهم عند دعوتهم اولا
وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام فى زمن نمرود وفرعون مع شدة
خوف الهلاك واما غير الكفر فاما كبائر وصغائر وكل منهما اما ان يصدر عمدا او سهوا
فالاقسام اربعة وكل واحد منها اما قبل البعثة او بعدها فالاقسام ثمانية اما صدور
الكبائر عنهم عمدا فمنعه الجمهور من محققى الاشاعرة والمعتزلة واما صدورها عنهم سهوا

او على سبيل الخطأ فى التأويل فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما الصغائر عمدا
فجوزه الجمهور خلافا للجبائى واما صدورها سهوا فهو جائز باتفاق اكثر اصحابنا
واكثر المعتزلة بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه الا الصغائر التى تدل على الخسة
ودناءة الهمة كسرقة حبة او لقمة فانها لا تجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا هذا كله بعد
الاتصاف بالنبوة واما قبله فعندنا اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر
عنهم كبيرة اقول اى عمدا كان او سهوا وقال اكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وان تاب منها
لان صدور الكبيرة يوجب النفرة عمن ارتكبها والمنفور عنه لا يتبعه الناس فتفوت
مصلحة البعثة ومن المعتزلة من منع ما ينفر الطباع عن متابعتهم سوآء كان ذنبا لهم
اولا كعهر الامهات اى كونهن زانيات والفجور فى الاباء ودناءتهم واسترذالهم
كذا فى شرح المواقف وفى شرح العقائد انه الحق ولعل ضميرى الجمع فى دناءتهم
واسترذالهم راجعان الى الانبياء ولا يبعد رجوعهما الى الاباء وعند الروافض
لا يجوز صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ فى التأويل قبل الوحى وبعده
والمفهوم من شرح العقائد ان الشيعة كالروافض فى هذا الحكم الا انهم جوزوا
اظهار الكفر عند خوف الهلاك (تنبيه) العصمة عندنا على ما يقتضيه اصلنا
من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتدآء ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وهى
عند الفلاسفة بناء على ما ذهبوا اليه من القول بايجاب الفاعل عند استعداد
القوابل ملكة اى صفة نفسانية راسخة تمنع صاحبها من الفجور وتحصيل
هذه الصفة النفسانية ابتدآء بالعلم بمعايب المعاصى ومناقب الطاعات وتتأكد
وترسخ هذه الصفة فى الانبياء بتتابع الوحى اليهم بالاوامر والنواهى والاعتراض على
ما يصدر عنهم من الصغائر وترك الاولى فان الصفات النفسانية تكون فى ابتدآء
حصولها احوالا اى غير راسخة ثم تصير ملكات اى راسخة فى محلها كذا فى شرح
المواقف والمصنف لم يذكر مذهب اهل السنة فى تفسير العصمة بل ذكر مذهب
الفلاسفة على وجه يوهم انه المذهب عندنا (تتمة) فى عصمة الملائكة اختلف فيها
فمن نفى عنهم العصمة استدل بقوله تعالى حكاية عنهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك الاية اذ فيه غيبة لبنى آدم وتزكية لانفسهم وحكمهم
بالفساد وسفك الدماء بمجرد ظنهم وفيه انكار على الله سبحانه وتعالى فيما يفعل
واجيب عنه بان الغيبة اظهار معايب المغتاب للمخاطب والمخاطب هو الله سبحانه
وهو عالم بجميع الاشياء فلا يتصور هناك الاظهار فلا غيبة هناك وبان التزكية
اظهار مناقب النفس فلا يتصور بالنسبة الى الله تعالى وبان حكمهم ليس بالظن
بل بتعليم الله او بقرآءتهم ذلك فى اللوح وبان مرادهم ليس انكارا على الله تعالى بل
استفسار عن الحكمة الداعية الى خلقهم ومن اثبت لهم العصمة استدل بنحو قوله

تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون واجيب عنه بانه انما يتم اذا ثبت
عمومها لاشخاص الملائكة ولجميع الازمان ولجميع المعاصى ولا قاطع فى هذا البحث
لا نفيا ولا اثباتا بل ادلة طرفيه ظنية والمطلوب هنا العلم اليقينى جميع ذلك من شرح
المواقف (المبحث الخامس فى تفضيل الانبياء على الملائكة) وقد وقع فى العقائد
النسفية ان رسل البشر افضل من رسل الملائكة اقول وعلى عامتهم بالطريق الاولى
وعامة البشر افضل من عامة الملائكة وقيد عامة البشر فى هذه المسئلة فى التاتارخانية
بالمتقين والمفهوم من شرح العقائد ان هذا مذهب جمهور الاشاعرة وذهب
المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة على البشر رسلهم على
رسلهم وعامتهم على عامتهم وقال ايضا فى شرحه واما تفضيل رسل الملائكة على عامة
البشر فبالاجماع بل بالضرورة واستدل جمهور الاشاعرة بوجوه منها ان طاعة البشر
اشق لانها مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة فتكون افضل لقوله عليه
الصلاة والسلام افضل الاعمال احمزها واستدل الاخرون بوجوه منها اطراد تقديم
ذكر الملائكة على ذكر الانبياء كما فى قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله وفيه نظر فان تقديم الذكر لا يدل على افضليتهم لجواز ان يكون تقديمهم
فى الذكر باعتبار تقدمهم فى الوجود وسائر ادلة الطرفين مذكورة فى كتب الكلام
اقول واما تفضيل رسل البشر على عامة الملائكة فالعامة اما سفلية ارضية او علوية
سماوية فالمصرح فى المواقف انهم افضل من الملائكة السفلية الارضية بلا نزاع اقول
ولم يظهر لى مما رأيته من الكتب ان فضل رسل البشر على عامة الملائكة اتفاقى
او اختلافى واما ادعاء ان الملائكة العلوية السماوية كلهم رسل فبعيد (المبحث السادس
فى كرامات الاولياء) قال فى شرح العقائد الولى هو العارف بالله تعالى وصفاته
حسبما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصى المعرض عن الانهماك
فى اللذات والشهوات وفى شرح المواقف كرامات الاولياء جائزة عندنا خلافا لمن منع
جواز الخوارق وواقعة عند اكثر اصحابنا وابى الحسين البصرى من المعتزلة خلافا
للاستاذ ابى اسحق والحليمى منا وللمعتزلة غير ابى الحسين اما دليلنا على جوازها
فهو ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته وكل ممكن
فهو جائز الوقوع بقدرة الله تعالى واما دليلنا على وقوعها فلقصة مريم حيث حبلت
من غير ان يمسها بشر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة
اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لزكريا عليه السلام او ارهاصا لعيسى عليه
الصلاة والسلام مما لا يقدم عليه منصف وقصة آصف وهى احضاره عرش بلقيس
من مسافة بعيدة فى طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر
على يده مقارنا بدعوى النبوة كذا فى شرح المواقف واقول وذلك لما قد علمت ان شرط

المعجزة ظهورها على يد مدعى النبوة لكنه يخالفه ما صرح فى العقائد النسفية بان
كرامة الولى معجزة لنبيه لدلالتها على صدق دعوى نبوة النبى حيث استحق الشخص
التابع لشريعته مرتبة الولاية تدبر واحتج من انكر وقوع الكرامة بانها لا تتميز عن
المعجزة فلا تكون المعجزة حينئذ دالة على النبوة والجواب ان الكرامة تتميز عن المعجزة
بعدم مقارنة دعوى النبوة ويشترط ذلك فى المعجزة حتى لو ادعى هذا الولى النبوة لم يكن
وليا ولا تظهر الكرامة على يده لما نقلناه سابقا من انه تعالى لا يخلق الخارق فى يد
الكاذب بحكم العادة قال فى شرح المقاصد ظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور
معجزات الانبياء وانكارها ليس بعجب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك
من انفسهم قط ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شئ مع اجتهادهم
فى امر العبادات واجتناب السيئات فوقعوا فى اولياء الله اصحاب الكرامات يمزقون
اديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم الا باسم الجهلة المتصوفة ولم يعرفوا ان مبنى
هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واقتفاء الطريقة وانما العجب من فقهاء
اهل السنة حيث قال بعضهم فيما روى فى شأن ابراهيم بن ادهم ان الناس رأوه
بالبصرة يوم التروية ورأوه آخرون فى ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر
انتهى (الباب الثانى) فى الحشر والجزاء وفيه عشرة مباحث (المبحث الاول) فى اعادة
المعدوم فان المعاد الجسمانى يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون
من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه
قصة ابراهيم عليه السلام فى احياء الطيور اعلم ان اعادة المعدوم جائزة عندنا وعند
المعتزلة لكن عندهم المعدوم شئ فاذا عدم الموجود بقيت ذاته المخصوصة
فامكن لذلك ان يعاد وعندنا اذا عدم الموجود ينتفى بالكلية مع امكان الاعادة خلافا
للفلاسفة المنكرين للمعاد الجسمانى وبعض الكرامية وابى الحسين البصرى ومحمود
الخوارزمى من المعتزلة فان هؤلاء ما عدا الفلاسفة وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد
الجسمانى ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هى جمع اجزائها المتفرقة
الكل من شرح المواقف لنا انه لو امتنع وجود الشئ بعد عدمه فاما ان يمتنع لذاته
اى لذات ذلك الشئ او لشئ من لوازم ذاته فيمتنع وجوده ابتداء لان مقتضى ذات
الشئ او لازم ذاته لا يختلف بحسب الازمنة وان امتنع وجوده بعد عدمه لشئ من
عوارضه فيمكن وجوده بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض واما الخصم فهو قد يدعى
الضرورة على امتناع اعادة المعدوم وقد يستدل عليه بان المعاد انما يكون معادا بعينه
اذا اعيد بجميع عوارضه ومنه الوقت الذى كان فيه ابتداء الشئ الذى فرض اعادته
فيلزم ان يعاد فى وقته الاول وكل ما وقع فى وقته الاول فهو مبتدأ فيكون حينئذ
مبتدأ من حيث انه معاد هذا خلف الجواب ان اللازم فى اعادة الشئ بعينه هو اعادة

جميع عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيد الموجود فى هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها واما كون الشئ من حيث كونه فى هذا الوقت مغايرا لنفسه من حيث كونه فى وقت آخر فتغاير ذهنى اعتبارى لا خارجى ويحكى انه كان واحد من تلامذة ابن سينا مصرا على كون تغاير الوقت مفيدا للتغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة وباحث فيه مع ابن سينا فقال ابن سينا له ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمنى كلامك لانى غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثنى فبهت التلميذ وهو بهمنيار (المبحث الثانى) فى حشر الاجسام ووقوعه بعد اختلافهم فى معنى الاعادة فمن ذهب الى امكان اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يعدم المتكلمين ثم يعيدهم ومن ذهب الى امتناع اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يفرق اجزآء ابدانهم الاصلية ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحياة فنقول اما جواز حشر الاجساد فلان اجزآء الميت ان لم تعدم فهى قابلة للجمع والحياة والله تعالى عالم بتلك الاجزآء وان فرضت انها عدمت جاز اعادتها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم واما وقوعه فلانه جاء فى القرءآن العظيم اكثر من ان يحصى بعبارات لا تقبل التأويل كقوله تعالى قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم وانكرها الفلاسفة وقالوا ان المعاد الجسمانى غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا آخر وصار جزء بدن المأكول جزأ من بدن الآكل فذلك الجزء اما ان يعاد فى الآكل او فى المأكول منه واياما كان فلا يعود احدهما بتمامه والجواب ان المعاد هو الاجزآء الاصلية وهى الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزآء والاجزآء الاصلية التى هى للمأكول منه صارت فضلا فى الآكل فترد الى المأكول منه (تذنيب) هل يعدم الله الاجزآء البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعيد فيها التأليف الحق انه لا جزم فى هذه المسئلة لا نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شئ من الطرفين والتمسك على اعدام الاجزآء بقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه تمسك ضعيف لان التفريق اهلاك كالاعدام فان هلاك كل شئ خروجه عن صفاته المطلوبة منه والتفرق خروج الشئ عن صفاته المعلومة المطلوبة منه فيكون هلاكا ومثله يسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال ايضا على الاعدام بقوله تعالى كل من عليها فان كذا فى شرح المواقف حكاية مذهب الفلاسفة فى المعاد الروحانى الذى هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلى هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذآئلها وهم انكروا حشر الاجساد واثبتوا المعاد الروحانى وقالوا للنفس بعد مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة وضبط الاحتمالات هنا ان النفس قبل مفارقة البدن اما عالمة بالله تعالى وصفاته واما جاهلة جهلا مركبا بان اعتقدت خلاف الواقع او جهلا بسيطا وعلى كل من التقادير الثلاثة فاما ان يكون

للنفس هيئات رديئة وهى الالفة بالمشتهيات بسبب مباشرتها اولم يكن فالعالمة النقية عن الهيئات الرديئة مبتهجة ابدا بعد مفارقة البدن بملاحظة كمالها العلمى وبريئة عن الم الشوق المشتهيات وذلك كالمؤمن المتقى عندنا واما العالمة الكاسبة للهيئات الرديئة فهى بعد المفارقة متألمة بسبب اشتياقها الى مقتضيات تلك الهيئات اشتياق العاشق المهجور الذى لم يبق له رجاء الوصول مادامت تلك الهيئات باقية لكن تزول تلك الهيئات عاقبة الامر فيزول الالم ايضا وذلك كالمؤمن الفاسق عندنا واما الجاهلة جهلا مركبا فهى التى اشتاقت الى الكمال العلمى لكنها ضلت طريقه فوصلت الى النقصان ففيها النقصان الذى هو الجهل المركب وفوت الكمال الذى هو العلم فاذا فارقت البدن تنبهت لنقصانها وفوت كمالها المشتاقة اليه فتتألم به الما عظيما دآئما ابدا لامتناع زوال نقصانها وامتناع وصولها الى الكمال لفقد القوى البدنية التى تكتسب النفس بوساطتها المعارف وذلك كالكافر عندنا ولم يذكر فى شرح المواقف حال الجاهلة بالنسبة الى الهيئات الرديئة والظاهر انها ان اكتسبت الهيئات الرديئة فهى متألمة بسببها ايضا كما سبق وان لم يدم ذلك الالم اقول هنا اشكال وهو ان النفس بعد المفارقة اما ان تكون معها القوة المدركة اولا فعلى الاول فلم لا يجوز ان يحصل لها كمالها الذى هو العقائد الحقة وكيف يصح ما قالوا من امتناع وصولها الى الكمال وعلى الثانى فكيف تتنبه لنقصانها وفوت كمالها واما الجاهلة بالله وصفاته جهلا بسيطا فاما ان تدرك ان هذا العلم كمال فيحصل لها شوق اليه اولا فالثانى ان خلت عن الهيئات الرديئة فهى ناجية من الالم لسلامتها عن الم الشوق الكمال والم الهيئة الرديئة كغير المكلفين عندنا وان كانت لها هيئات رديئة تتألم بها فقط لكن لا يدوم والاول وهى الجاهلة التى لها شوق الى الكمال ان حصلت لها الهيئات الرديئة ايضا فهى بعد المفارقة متألمة ابدا لشوقها الى الكمال ويأسها من تحصيله ومتألمة ايضا بسبب الهيئات الرديئة لكن هذا الالم لا يدوم لعدم دوام تلك الهيئات كما عرفت وان لم تحصل لها تلك الهيئات فهى متألمة بالشوق الى الكمال فقط دآئما ابدا قال شارح المواقف واعلم ان الاقوال الممكنة فى مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسمانى فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة اقول اى النفس المدركة بدون البدن ثم اقول لا يبعد ان يكون من هؤلاء من يقول بعذاب القبر بادخال الروح الجسد لا للروح فقط والثانى ثبوت المعاد الروحانى فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمى والغزالى منا ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخرى الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكلف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن يجرى منها مجرى الالة والنفس

باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا اقول لعل المعاد الروحاني عندهم تنعيم النفس وتعذيبها بعد الموت قبل الحشر بدون تعلقها بالجسد والرابع انكارهما معا وهو قول الفلاسفة الطبيعيين ولعلهم يقولون ان النفس هي المزاج فينعدم عند الموت ويستحيل اعادتها زعما منهم ان اعادة المعدوم محال وقد عرفت فساده (والخامس) التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هي المزاج فينعدم عند الموت ويستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد (المبحث الثالث في الجنة والنار) ذهب اصحابنا وابو علي الجبائي وابو الحسين البصري الى انهما مخلوقتان الان خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم وعبد الجبار ومن تابعهما فانهم قالوا انهما يخلقان يوم الجزاء ولنا وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل الثاني قوله تعالى في صفة الجنة والنار اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها اشياء كثيرة مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة قال الدواني ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى فوق السموات السبع وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين انتهى والمعتزلة قد يستدلون على مذهبهم بقوله تعالى في وصف الجنة اكلها دائم مع قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب اهلاك اكلها والجواب ان المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهالك المعدوم وقد يستدلون بقوله تعالى في وصف الجنة عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فنائهما لامتناع تداخل الاجسام والجواب ان المراد عرضها كعرض السموات والارض للتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السماء والارض فتحمل هذه على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله كذا في شرح المواقف (المبحث الرابع) في الثواب والعقاب اما الثواب على الطاعة فاوجبه معتزلة البصرة على الله تعالى مستدلين بقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون والجواب انه يدل على الوقوع لا على الوجوب واما اطلاق لفظ الجزاء على الثواب مع انه يشعر بالاستحقاق فلكون الطاعة دليلا له والا فالثواب فضل منه تعالى ولا نستحقه بعملنا واما العقاب ففيه بحثان (البحث الاول) اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله تعالى عنه واستدلوا بانه تعالى اوعد بالعقاب على الكبائر واخبر به اي بالعقاب عليها فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب

في خبره وهو محال والجواب ان ما ذكر يدل على وقوع العقاب ولا يدل على وجوبه وهو المتنازع فيه كذا في شرح المواقف والجواب الحاسم ما ذكره الدواني وهو تخصيص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد (البحث الثاني) قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها يخلد في النار ولا يخرج منها ابدا واستدلوا بالايات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد صاحب الكبيرة والجواب ان الاحاديث نص على خروج صاحب الكبيرة من النار فالمراد من الخلود في الايات المذكورة هو المكث الطويل واستعمال الخلود بهذا المعنى كثير كقولهم خلد الله ملكه والمراد طول المدة بلا شبهة واما اصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى وعد به فيفي به لان الخلف في الوعد نقص والله تعالى متعال عنه والعقاب على المعصية عدل منه تعالى وله العفو عنه لان العفو فضل ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا بل يمدح به عند العقلاء وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب فلا يكون الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية واجبا على الله تعالى وقالوا ايضا ان مرتكب الكبيرة لا يخلد في النار لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير ولا يرى جزاء خيره الا بعد خروجه من النار وللاحاديث الدالة على خروج العصاة من النار واما الكفار فالمسلمون اجمعوا على ان الكفار مخلدون في النار ابدا لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزات الانبياء ولم يهتدوا او علموا نبوتهم وعاندوا او تكاسلوا قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري الكافر المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم يلح له دلائل الحق وبقي مترددا فمعذور وعذابه منقطع وهذا مخالف للاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين كذا في شرح المواقف وقال المصنف ويرجى من فضله تعالى ولطفه عفو الكافر المبالغ في اجتهاده الطالب للهدى اذا لم يصل الى الهدى وبقي ناظرا مجتهدا فان قلت هل يرجى عفو الكافر الذي ادى اجتهاده الى الكفر قلت لا لانه مقصر في الاجتهاد لما ذكره الاصفهاني من ان الاجتهاد اي الكامل يستحق ان لا يؤدي الى الكفر فالمبالغ في الاجتهاد اما ان يصل الى الحق وهو مؤمن ناج واما ان يبقى ناظرا مجتهدا اخترمته المنية قبل تمام النظر وهو كافر يرجى عفوه واما الوصول الى الكفر بعد الاجتهاد التام فمحال فالواصل الى الكفر مقصر في الاجتهاد فهو معذب قطعا (المبحث الخامس) في العفو عن اصحاب الكبائر اتفقت الامة على جواز العفو عن الصغائر مطلقا سواء كان قبل التوبة او بعدها وعن الكبائر بعد التوبة لكن عند اهل السنة يجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبائر ام لا لقوله تعالى يقولون يا ويلتنا مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها الاية الاحصاء انما يكون للمجازاة وذهب بعض المعتزلة الى انه ان اجتنب الكبائر لا يعذب على الصغائر لقوله تعالى

ان تجتنبوا كبائرما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واجيب بان المعنى ان تجتنبوا
انواع الكفر نكفر عنكم سائر المعاصى ان شئنا كذا يفهم من شرح العقائد والمفهوم
من كلام الدوانى ان مذهب المعتزلة وجوب العفو عن الصغائر وان لم يتب عنها صاحبها
سوآء اجتنب الكبائر اولا واختلفوا ايضا فى العفو عن الكبائر بدون التوبة
فجوزه اهل السنة لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء
وليس المراد بعد التوبة لان الشرك بعد التوبة ايضا كذلك فلا يجوز نفى الغفران عن
الشرك ومنعت المعتزلة جوازه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم واتفقت الامة
ايضا على عدم جواز العفو عن الكفر قبل التوبة سمعا وان جاز عقلا كذا فى شرح
المقاصد قال الدوانى والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة
(المبحث السادس) فى شفاعة محمد عليه الصلاة والسلام لاصحاب الكبائر قال
فى شرح المواقف اجمعت الامة على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة له عليه السلام لكن
هى عندنا لاهل الكبائر من الامة فى اسقاط العقاب عنهم لقوله عليه السلام شفاعتى
لاهل الكبائر من امتى وقالت المعتزلة الشفاعة انما هى لزيادة الثواب لا لدرء العقاب
لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيأ ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها
شفاعة وهو عام فى شفاعة النبى وغيره واجيب بانا لا نسلم ان تلك الاية عامة لجميع
الانفس والازمان ولو سلم عمومها فمخصصة بالدلائل الدالة على ثبوت شفاعة النبى
عليه السلام لاهل الكبائر من مؤمنى امته فتؤول الاية بتخصيصها بالكفار جمعا
بين الادلة كذا قال الاصفهانى وقال الدوانى الشفاعة لدفع العذاب ورفع الدرجات
حق لمن اذن له الرحمن من الانبياء والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع
الشفاعة الا من اذن له الرحمن ورضى له قولا وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن
الكبائر بدون التوبة لم تجز الشفاعة لها واما الصغائر فنعفو عنها عندهم قبل التوبة
وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات (المبحث السابع فى التوبة) زدتها من شرح
المواقف وفيه بحثان (البحث الاول فى حقيقتها) وهى فى اللغة الرجوع وفى الشرع
الندم على معصية من حيث هى معصية مع عزم ان لا يعود اليها وفى شرح المقاصد
ومعنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتمنى كونه لم يفعل فمجرد الترك بدون الندم
ليس بتوبة وانما قلنا على معصية لان الندم على الطاعة او المباح لا يسمى توبة
وانما قلنا من حيث هى معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وخفة
العقل الى غيرهما من المفاسد لا يكون تائبا شرعا قال فى شرح المقاصد واما الندم
لخوف النار اوطمع الجنة فهل يكون توبة فيه تردد بناء على انه هو الباعث اوالباعث
قبحها لكونها معصية وهو تابع له وكذا وقع التردد فى كون الندم على المعصية لقبحها
مع غرض آخر توبة والحق ان جهة القبح ان كان بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة

والاقلا

والاقلا انتهى وقوله مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير للندم وليس بقيد احترازى
لان النادم على امر لا يكون الا عازما على عدم العود وقيل ان النادم على ما فعله
فى الزمان الماضى قد يريد فى وقت الندم ان يفعل فى الحال او فى الاستقبال فهذا القيد
احترازعنه ورد بان الندم على المعصية من حيث هى معصية يستلزم ذلك العزم
كما لا يخفى وزاد البعض فى آخر هذا التعريف قوله اذا قدر وقال صاحب المواقف
وقولنا اذا قدر لان من سلب منه القدرة على الزنى وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه
كالمجبوب اذا عزم على تركه لم يكن ذلك منه توبة اقول كلام صاحب المواقف مبنى
على ان قوله اذا قدر ظرف للعزم وقال شارح المقاصد ما ذكره صاحب المواقف ليس
على ما ينبغى لاشعاره بانه لا بد فى التوبة من بقاء القدرة وقد صحح التعريف فى شرح
المواقف والمقاصد بان قوله اذا قدر قيد للترك المستفاد من قوله لا يعود اليها اى يجب
العزم على ان يترك المعصية على تقدير القدرة حتى يجب على من عرضت له الآفة
كالجب ان يعزم على تركها لو فرض وجود القدرة اقول قد ظهر من هذا ان مثل
المجبوب اذا عزم على ترك الفعل فقط ولم يعزم على تركه على فرض وجود القدرة
بل وجد من نفسه انه لو فرض وجود قدرته ينتفى منه العزم لا تصح توبته قال شارح
المقاصد وقد شاع فى عرف العوام اطلاق اسم التوبة على اظهار العزم على ترك
المعصية فى المستقبل وليس من التوبة فى شىء ما لم يتحقق الندم والاسف على ما مضى
وعلامته طول الحسرة والحزن وانسكاب الدمع ومن نظر فى باب التوبة من كتاب
الاحياء وتأمل فيما يروى من قصة استغفار داود عليه السلام علم صعوبة امر التوبة
(البحث الثانى فى احكام التوبة) وهى خمسة الاول ان الزانى المجبوب اى من زنى ثم جب
اذا ندم على الزنى وعزم ان لا يعود اليه على تقرير القدرة فهل يكون ذلك توبة منعه
ابو هاشم من المعتزلة وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل فى المستقبل
اذ لا قدرة له على الفعل فى المستقبل وقال الآخرون انه توبة بناء على انه يكفى لحقيقة
العزم تقدير القدرة (الثانى) ان من تاب عند مرض يخاف منه الهلاك هل تقبل
توبته وقع التردد فيه بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لا بل لالجاء
الخوف اليه فيكون كالايمان عند اليأس اى العذاب كما فى الآخرة عند معاينة
النار كما فى المواقف وقال شارحه فان ذلك الايمان غير مقبول بالاجماع ونقل
شارح المواقف عن الامدى ان من اشرف على الموت اذا ندم صحت توبته باجماع
السلف ثم قال ان التردد الذى ذكره المصنف فى توبة المريض مرضا مخيفا ينافى ما نقله
الامدى من اجماع السلف على قبوله (الثالث) شرط المعتزلة فى التوبة امورا ثلاثة اولها
الخروج عن المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة برد
المال او الاستبرآء عنه او الاعتذار الى المغتاب واسترضائه ان بلغته الغيبة ونحو ذلك

وثانيها ان لا يعاود ذلك الذنب الذى تاب عنه وثالثها ان يستديم الندم على الذنب المتوب عنه فى جميع الاوقات وليس شئ من هذه الثلاثة واجبا عندنا فى صحة التوبة اما الخروج عن المظالم فقد قال الامدى عمن اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم تكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الاخر كما لو وجبت عليه صلاتان فاتى باحداهما دون الاخرى قال فى شرح المقاصد قال امام الحرمين ربما لا تصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كما فى الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع ادامة اليد على المغصوب ففرق بين القتل والغصب اقول وذلك لان المال المغصوب مادام فى يد الغاصب كان بمنزلة الملابس لفعل الغصب والتوبة عند المعصية لا تصح بدون الاقلاع عنها كما صرح به فى بعض الكتب واما عدم العود فقد قال الامدى ان التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من صحة العبادة الواقعة فى وقت عدم المعصية فى وقت آخر بل غاية الامر انه اذا تاب عن ذنب ثم ارتكبه تجب عليه توبة اخرى عما ارتكبه واما استدامة الندم فقال الامدى يلزم على تقدير شرط استدامة الندم الحرج وان يجب على من نسى الندم اعادة التوبة لفقد شرط التوبة الاولى وهو الاستدامة وهو خلاف الاجماع وبعض العلماء اوجب تجديد التوبة كلما تذكر الذنب وهو باطل ايضا لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه فى الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام فكذلك الحال فى كل ذنب وقعت التوبة عنه (الرابع من احكام التوبة) انه تصح عند الاشاعرة التوبة عن بعض المعاصى مع الاصرار على بعض خلافا لابى هاشم لنا ان الكافر اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامة بعض المعاصى صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة تلك المعصية واستدل ابو هاشم بانه اذا ندم على ذنب ولم يندم على ذنب آخر ظهر انه لم يندم لقبحه والا ندم على قبايحه كلها لاشتراكها فى العلة المقتضية للندم وهو القبح والجواب انه يجوز ان ينضم الى قبح بعض المعصية امر من الامور المؤثرة فى الندامة كعظم المعصية وقلة الرغبة فيها فيكون قبحها مع انضمام ذلك الامر داعيا الى الندم عنها بخلاف ما اذا لم ينضم اليه بعض الامور كذا فى شرح المقاصد وقال فيه ايضا يكفى فى التوبة عن المعاصى كلها الاجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لابد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا (الخامس من احكام التوبة) ان التوبة واجبة بلا نزاع اما عندنا فسمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا ونحو ذلك واما عند المعتزلة فعقلا لما فيه من دفع ضرر العقاب ثم المصرح فى كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى يلزم بتأخيرها ساعة اثم آخر تجب التوبة عنه وهلم جرا حتى ذكروا ان من اخر التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان

المعصية

المعصية وترك التوبة اقول لعل المراد من الساعة ما يسع التوبة واما قبول التوبة فلا يجب عندنا على الله تعالى خلافا للمعتزلة وهل ثبت قبولها سمعا ووعدا قال امام الحرمين نعم بدليل ظنى اذ لم يثبت ذلك بدليل قاطع لا يحتمل التأويل الكل من شرح المقاصد (المبحث الثامن) فى ان احياء الموتى فى قبورهم للسؤال وعذاب القبر للكافرين وبعض الفاسقين حق عندنا اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف اما الاول فثابت بقوله تعالى حكاية عن اهل النار ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل فالمراد الاماتة قبل دخول القبر ثم الاحياء فى القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد مسئلة منكر ونكير ثم الاحياء للحشر واما عذاب القبر فثابت بقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره وما هو الا عذاب القبر لان الاية وردت فى حق الموتى والاحاديث الصحيحة الدالة على عذاب القبر اكثر من ان تحصى بحيث تواتر القدر المشترك وانكرهما اكثر المعتزلة استبعادا منهم ذينك الامرين فيمن اكلته السباع وتفرقت اجزاؤه فى بطونها او احرق فصار رمادا فذرته الرياح العاصفة لكن من عرف الله حق معرفته واطلع على كمال قدرته لم يستبعد ذلك منه تعالى فيجوز ان يعيد الله تعالى الحياة الى الاجزاء المتفرقة لان الله تعالى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء (المبحث التاسع) فى سائر السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب وشهادة الاعضاء والحوض المورود واحوال الجنة والنار والاصل فى اثباتها انها امور ممكنة فى انفسها والله تعالى قادر عليها واخبر الصادق عن وقوعها فتكون حقا وانكر اكثر المعتزلة الصراط وقالوا ان من اثبته وصفه بانه ادق من الشعرة واحد من السيف ولا يمكن العبور عليه وان امكن فبمشقة عظيمة فيلزم تعذيب المؤمن والجواب ان الله تعالى قادر على كل شئ واما الميزان فانكره جميع المعتزلة بناء على ان الاعمال اعراض فلا يمكن وزنها بالخفة والثقل والجواب ان كتب الاعمال هى التى توزن كما ورد به الحديث (المبحث العاشر) فى الاسماء الشرعية من الايمان والكفر وفيه ثلاث مسائل (المسئلة الاولى) فى حقيقة الايمان هو فى اللغة التصديق مطلقا وفى الشرع تصديق للرسول عليه السلام فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا يعنى ان الايمان هو التصديق التفصيلى للرسول فيما علم مجيئ الرسول به علما تفصيليا والتصديق الاجمالى له فيما علم مجيئه به علما اجماليا حتى ان الرجل اذا لم يعلم الاحكام الضرورية التى جاء بها النبى عليه السلام تفصيلا يكفيه ان يعتقد بان الرسول عليه السلام صادق فيما جاء به من عنده تعالى ثم اذا اورد عليه الاحكام الضرورية تفصيلا يلزمه تصديق كل واحد منها تفصيلا ولا يكفيه

حينئذ التصديق الاجمالى وفسر شارح المقاصد ما عُلم بالضرورة بما اشتهر كونه من الدين بحيث تعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر ونحو ذلك وقال ايضا ويكفى الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا اقول يفهم منه ان الجهل بما هو من ضروريات الدين قبل ان يرد عليه ليس بكفر ثم هٰهنا مسئلة وهى ان التصديق المعتبر فى الايمان هل هى المعرفة وان كانت بلا اختيار كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او بجزم شيء آخر غير المعرفة لم اوردها هنا لانها مذكورة تفصيلا فى شرح العقائد وحواشيه وغيرها وكون الايمان هو التصديق مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى والقاضى ابى بكر والاستاذ ابى اسحق واكثر الائمة من اهل السنة فالاقرار شرط عندهم لاجراء الاحكام فى الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطن لابد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وان لم يكن مؤمنا فى احكام الشرع ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فهو كافر عند الله وان كان مؤمنا فى احكام الدنيا هذا هو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقال تعالى وقلبه مطمئن بالايمان كذا فى شرح العقائد وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة وقالت طائفة هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن ابى حنيفة رحمه الله والايمان مجموع امور ثلاثة تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن اخل بالاعتقاد فهو منافق ومن اخل بالاقرار فهو كافر ومن اخل بالعمل فهو فاسق وفاقا فكما انه فاسق فهو كافر ايضا عند الخوارج وخارج عن الايمان غير داخل فى الكفر عند المعتزلة كذا ذكره البيضاوى اقول هؤلاء الطوائف الثلاث بعد اتفاقهم ان العمل جزء من الايمان اختلفوا فذهبت الخوارج وبعض المعتزلة كالعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات كلها فرضا او نفلا وذهب اكثر معتزلة البصرة والجبائى وابنه الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل كذا فى شرح المواقف ولم اجد التصريح بان مراد جمهور المحدثين من العمل ما هو لكن قال المصنف بعد بيان خروج العمل من الايمان بعطف الاعمال على الايمان فى مثل قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات واما قوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فمعناه شعب الايمان بضع وسبعون الحديث لان اماطة الاذى غير داخلة فى الايمان اتفاقا انتهى وهذا الاتفاق يشعر بان مرادهم من العمل غير النوافل وكذا كون المخل بالعمل فاسقا عندهم يشعر بذلك ثم اقول هذا المحل لا يخلو من

الاضطراب فتأمل (المسئلة الثانية) فى الكفر قال فى شرح المواقف هو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول فى بعض ما علم مجيئه به ضرورة قال شارح المقاصد والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه عليه السلام فى شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالى رحمه الله لشموله الكافر الخالى عن التصديق والتكذيب انتهى اقول فان قلت اذا كان عدم التصديق فى بعض اعم من التكذيب فيه ومن الخلو عن التصديق والتكذيب فيه يلزم ان يكون خلو الذهن عن بعض ضروريات الدين كفرا وقد علم فيما سبق انه ليس بكفر قلت لا نسلم ذلك اللزوم لان الايمان اذا كان تصديق النبى فى جميع ما علم مجيئه به اجمالا او تفصيلا فالكفر عدم تصديقه فى البعض لا اجمالا ولا تفصيلا فخالى الذهن عن بعض ضروريات الدين مصدق له اجمالا وان لم يكن مصدقا له تفصيلا نعم لو لم يكن له تصديق اجمالى ايضا لكان كافرا بلا ريب وفى شرح المواقف فان قيل فشد الزنار ولبس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا بالرسول فى كل ما علم مجيئه به بالضرورة وهو باطل اجماعا قلنا جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا عليه بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم يحكم بكفره بينه وبين الله تعالى وكذا من سجد للشمس فان سجوده يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجرى عليه احكام الكفر فى الظاهر لا يقال اطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل لانا نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد كذا فى شرح المواقف (المسئلة الثالثة) فى تفصيل الكفار قال شارح المقاصد الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال بالهين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك فى الالوهية وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابى كاليهود والنصارى وان قال بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهرى وان كان لا يثبت البارى اى الخالق اصلا خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبى واظهاره شعائر الاسلام يبطن عقائد هى كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو فى الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره رجل وادعى انه تأويل كتاب المجوس الذى جاء به من يزعم المجوس انه نبيهم اقول اختلاف هذه الاسامى باعتبار اختلاف الاحوال لا ينافى ان يجتمع اسمان او اكثر فى احد باعتبار اجتماع الحالين المذكورين او اكثر مثلا من اثبت الالهين وتدين ببعض الاديان فهو مشرك

واهل كتاب ثم اقول فى الفرق بين المنافق والزنديق على ماذكره شارح المقاصد خفاء الان يقال الزنديق هو الذى يبطن الكفريات المدونة فى الكتاب المذكور لامن يبطن اى كفر كان قال فى القاموس الزنديق بالكسر من الثنوية او القائل بالنور والظلمة اى بان الاول خالق الخير والثانى خالق الشر اومن لايؤمن بالاخرة اوبالربوبية اومن يبطن الكفر ويظهر الايمان اوهو معرب زن دين اى دين المرأة جمعه زنادقة اوزناديق وقد تزندق والاسم الزندقة (الباب الثالث فى الامامة) وفيه خمسة مباحث (المبحث الاول فى وجوب الامام) اعلم ان الامامة خلافة الرسول عليه السلام فى اقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الملة اى ناحيتها على وجه يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد الاخير يخرج من نصبه الامام فى ناحيته كالقاضى مثلا ويخرج المجتهد اذلايجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة ويخرج الامر بالمعروف ايضا كذا فى شرح المواقف وقد اختلف فى وجوب نصب الامام قال الامامية والاسماعيلية يجب نصب الامام على الله تعالى واوجبه المعتزلة والزيدية علينا عقلا اى بالدليل العقلى واوجبه اصحابنا علينا سمعا وقالت الخوارج لايجب نصب الامام اصلا لاعلى الله ولاعلينا لاعقلا ولاسمعا لنا فى عدم وجوبه على الله مامر من انه لاوجوب عليه تعالى واما وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول انه تواترا جماع المسلمين فى الصدر الاول بعد وفاة النبى عليه السلام على امتناع خلو الوقت عن خليفة وامام والثانى ان فى نصب الامام دفع ضرر مظنون ودفع الضرر المظنون واجب على العباد اذا قدروا عليه باجماع الانبياء واتفاق العقلاء بيان الصغرى ان البلد اذاخلا عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن السيئات ويدرأ بأس الظلمة عن المستضعفين استحوذ اى استولى عليهم الشيطان وفشا فيهم الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج كذا فى شرح المواقف والاصفهانى (المبحث الثانى) فى شروط الامامة وهى تسعة (الاول) ان يكون الامام مجتهدا فى اصول الدين وفروعه ليتمكن من اقامة الحجج وحل الشبه فى العقائد الدينية مستقلا بالفتوى فى النوازل (والثانى) ان يكون ذارأى وتدبير بتدبير الوقائع وامر الحرب والسلم اى الصلح (والثالث) ان يكون شجاعا قوى القلب لايجبن عن القيام بالحرب ولايهوله اقامة الحدود وضرب الرقاب والجمع من العلماء تساهلوا فى هذه الصفات الثلاث وقالوا اذالم يكن الامام متصفا بها ينيب من كان موصوفا بها (الرابع) ان يكون عدلا اذ لولم يكن عدلا لايؤمن فى صرف اموال الناس فى مشتهياته وتضييع حقوق المسلمين وتتضمن هذه الصفة ان يكون مسلما (الخامس) العقل (السادس) البلوغ لان المجنون والصبى ليس لهما ولاية على انفسهما فكيف يتصور ولايتهما على كافة الناس لانهما ليسا بعدلين (السابع) الذكورة

لان

لان النساء ناقصات عقل ودين (الثامن) الحرية لان العبد مستحقر بين الناس (التاسع) ان يكون قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لنا قوله عليه السلام الائمة من قريش والائمة جمع معرف باللام فيفيد العموم فان الالف واللام فى الجمع للعموم حيث لاعهد ولاعهد ههنا ثم انه لايشترط فى الامامة العصمة عن الذنوب خلافا للاسماعيلية والامامية (المبحث الثالث) فيما تثبت به الامامة اجمع الامة على انها تثبت بالنص من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن الامام السابق اقول اى الامام السابق الثابتة امامته بنص رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا القيد لم يذكروه ولكنه مراد يعرفه من يتدبر السياق وانما الخلاف فيما اذا بايع اهل الحل والعقد شخصا مستعدا للامامة وفيما اذا استولى شخص مستعد للامامة بشوكته على بلاد المسلمين فقال بامامتهما اهل السنة والجماعة والمعتزلة خلافا لاكثر الشيعة فانهم قالوا لاطريق الا النص لوجوه (الاول) ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضى الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويدعى كل فرقة ترجيح امامهم ويقع بينهم المحاربة (والثانى) ان اهل البيعة وهم اهل الحل والعقد لايعتبر فعلهم واختيارهم والامام حجة على من عداهم لانهم لايملكون التصرف بانفسهم فى امور المسلمين فكيف يجعلون شخصا آخر ملكا على المسلمين يتصرف فيهم اقول حاصل كلامهم هذا ان الامامة ان ثبتت بالبيعة فانما تثبت ببيعة جميع المسلمين وهو متعذر وبيعة البعض لاتصير حجة على الجميع (والثالث) ان الامامة نيابة الله ورسوله فلاتثبت الا باذنهما اولا اوبالواسطة اقول دليلهم الثالث يدل على عدم ثبوت الامامة بالبيعة والاستيلاء بخلاف الاولين فانهما يدلان على عدم ثبوتها بالبيعة فقط واجيب عن دليلهم الاول بان الفتنة تندفع بترجيح الاورع الاسن الاقرب الى الرسول عليه السلام كما رجحت الصحابة ابابكر رضى الله تعالى عنه على سعد بن عبادة وعن الثانى بانه منقوض بان الشاهد ليس له ان يتصرف فى المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضى بسبب شهادته متصرفا فيه بالحكم عليه وعن الثالث بانه يجوز ان يكون اختيار الامة اوظهور الشوكة علامة لاذن الله تعالى ورسوله لذلك الشخص (المبحث الرابع) ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابوبكر الصديق وذلك باجماع الصحابة خلافا للشيعة فانهم قالوا الامام الحق بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام على رضى الله عنه وللطرفين حجج ومدافعات مذكورة فى المفصلات هذا آخر ما اردنا بثه فى هذه الاوراق من كتاب نشر الطوالع لسچاقلى زاده المرعشى رحمة الله عليه وعلى مصنف الاصل وقد حررناه بمدينة الرها سنة ست وستين ومائة والف (تذييل) فى ذكر الفرق التى اشار اليها النبى عليه السلام بقوله ستفترق امتى ثلاثا وسبعين فرقة كلها فى النار الاواحدة قيل للنبى صلى الله عليه وسلم ومن هم الفرقة الناجية فقال النبى

عليه السلام الذين هم على ما انا عليه واصحابى وكان ذلك من معجزاته عليه الصلاة والسلام حيث وقع ما اخبر وقال شارح المواقف نقلا عن الامدى ما حاصله ان المسلمين كانوا عند وفاة النبى عليه الصلاة والسلام على عقيدة واحدة سوى المنافقين ثم نشأ الخلاف وترقى شيأ فشيأ حتى صار المسلمون ثلاثا وسبعين فرقة انتهى قالوا واما الفرقة الناجية المستثناة فى الحديث المذكور فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع سائر الفرق قال شارح المقاصد المشهور من اهل السنة فى ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابى الحسن الاشعرى وفى ديار ما وراء النهر اهل السنة الماتريدية اصحاب ابى منصور الماتريدى وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف فى بعض الاصول كمسئلة التكوين وغيرها ولا ينسب احدهما الى البدعة

الرسالة المسماة بالزوراء لجلال الدين الدوانى عليه الرحمة

(بسم الله الرحمن الرحيم عليك الاعتماد يا كريم فى التعميم)

الحمد لذاته لوليه بذاته * والصلاة منه على من بنيته الجامعة لجميع صفاته * وبعد فهذه نبذة من الحقائق * بل زبدة من الدقائق * منبئة عن تشبيهات مبنية على تنبيهات * تنبه الراقدين على اوطئة الغفلات * فى ظلمة ليل الحجب والجهالات * فقد طلع الصباح * ونادى منادى الحق حى على الفلاح * بل اوشك ان تطلع شمس الحقيقة من مغربها * وتقع الامثال الواردة على لسان النبوات فى مضربها * وانها لعلى نمط جديد * وطرز سديد * والنظر فيها على ذلك شهيد * قد ابرزتها الرحمة الازلية اجابة لدعاء صدر عن لسان استعداد * والله الهاد الى سبيل الرشاد ان ربك لبالمرصاد (تمهيد) العلة للشئ بالحقيقة ما يكون سببا لنفس ذلك الشئ فاما ما هو علة لظهوره مثلا فليس بالحقيقة علة له بل لوصف من اوصافه وهو ظاهر وكون الماهيات غير مجعولة بمعنى ان كون الانسان انسانا مثلا غير محتاج الى الفاعل لا ينافى ما ذكرنا اذ نعنى بها انها بذواتها اثر للفاعل وبعد ذلك لا يحتاج الى تأثير آخر فى كونها ونفى الاحتياج اللاحق لا ينافى الاحتياج السابق فاحسن تدبره (تذكرة واستبصار) اما تبين لك بما قرع سمعك فى الحكمة الرسمية من ان حدوث الشئ لا عن شئ محال لان الثانى فى الحدوث الذاتى ايضا كذلك ما ايسره ان تحدس ذلك فاذن المعلول ليس مباين الذات للعلة ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة شأن من شؤونه ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته الى غير ذلك من الاعتبارات اللائقة (تبصرة) فالمعلول اذن ليس الا اعتبارا محضا ان اعتبر من حيث نسبته الى العلة وعلى النحو الذى انتسب اليها كان له تحقق وان اعتبر ذاتا مستقلا كان معدوما بل ممتنعا (تشبيه) السواد ان اعتبر على النحو الذى

هو فى الجسم اعنى انه هيئة للجسم كان موجودا وان اعتبر انه ذات مستقلة كان معدوما بل ممتنعا والثوب اذا اعتبر صورة فى القطن كان موجودا واذا اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق تعرف قول من قال الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ابدا بل انما يظهر رسمها (تنبيه) لما كان منتهى السلسلة العلية واحدا والكل معلول له اما ابتداء او بوسط فهو الذات الحقيقية والكل شؤونه وحيثياته ووجوهه الى غير ذلك من العبارات اللائقة فليس فى الوجود ذوات متعددة بل ذات واحدة لها صفات متكثرة كما قال الله تعالى هو الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر (تذكرة اخرى) كأنك قد تفطنت فيما نبهت عليه فى المباحث النظرية من ان انعدام الشئ بالمرة محال ان كل ممكن لما كان جائز العدم لذاته فلا يجوز انتفاء ما هو الذات بالحقيقة اذ لا بد لكل جائز الزوال من سنخ ذات باق وينتهى الى ما لا يتطرق اليه جواز العدم والا لكان له سنخ آخر ويتسلسل فاذن كل شئ هالك الا وجهه والواجب واحد فاتحدت الممكنات كلها فى ذلك السنخ الباقى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام (تنبيه) فزوال المعلول بالحقيقة ظهور العلة بطور آخر وتجليها بوجه نسبى مغاير للوجه الاول فهو اذن من ايلة العلة لاعتباراته وتطوره فى شؤون ذاته (ازاحة وهم وانارة فهم) نسبة الاول الى الثوانى ام جميع النسب لا يشابهها شئ من النسب حق المشابهة ولا يباينها شئ منها كل المباينة فكل ما قيل او يقال فى تقريب تلك النسبة بالنسبة الى الافهام فهو بعيد من وجه اعنى انه ان حمل على انه منطبق على حقيقة الامر كان مبعدا وان لوحظ من الوجه الذى به يناسب كان مقربا فلا تظنن انه تعالى مادة الممكنات او معروض لها الى غير ذلك من الاعتبارات التى توهمها العبارات فلا كل ما املت عيون الظبا يروى نظم

وان قميصا خيط من نسج تسعة * وعشرين حرفا عن معاليه قاصر

(بسط وطاء) اذا اعتبرت الامتداد الزمانى الذى هو محتد التغير والتبدل وعرش الحوادث الكونية بما يقارنه من الحوادث جملة واحدة وجدته شأنا من شؤون العلة الاولى محيطا بجميع الشؤون المتعاقبة ثم ان امعنت النظر وجدت التعاقب باعتبار حضور حدود ذلك الامتداد وغيبوبتها بالنسبة الى الزمانيات الواقعة تحت حيطته واما المراتب العالية عليه فلا تعاقب بالنسبة اليها بل الجميع متساوية بالنسبة اليها متحاذية فى الحضور لديها ما ظنك باعلى شواهق العوالى ليس عند ربك صباح ولا مساء (تشبيه) اذا اخذت امتدادا مختلف الاجزاء فى اللون كخيط اختلف اللون فى اجزائه ثم امررته فى محاذاة ذرة او غيرها مما تضيق حدقته عن الاحاطة بجميع

ذلك الامتداد الى تلك الالوان المختلفة متعاقبة فى الحضور لديها الضيق نظرها متساوية فى الحضور لديك لقوة احاطتك فاعتبروا يا اولى الابصار (كشف غطاء) عسالك فى طى هذا الوطاء * قد انكشف لك الغطاء * واطلعت على نفائس اسرار لم ينكشف الى الان قناع الاجمال عن جمال حقائقها * واستطلعت طوالع انوار لم تطلع قبل هذا من مشارقها * منها وجه احاطة علم الاول تعالى بالماضى والمستقبل والحال على وجه يتعالى عن التبدل والانتقال فانه مما خفى على كثير من الجهال حتى تاهوا فى تيه الضلال ووسعوا دائرة القيل والقال ومنها كيفية وجود الحوادث وزوالها والتخلص عن الشبه التى تلزم على تحقيق سبب حالها على طور اهل النظر وعن التكلفات الشاقة التى يلتزمونها فى ذلك على النحو الذى يلائم طباعهم ويوافق ماقرع من صدى كلمات ائمتهم الغابرين اسماعهم مما لا تخفى بشاعته على من خلص ذائقته عن مرارة المراء وسلم بصيرته عن غشاوة الامتراء ومنها سر النسخ وحقيقته وانه ليس فيه نقص اونقض فان الحكم التدوينى يحاذى الحكم التكوينى وكما ان التعاقب هنالك فى نظر المحبوسين فى مطمورة الزمان الملاحظين من مضيق كوة الحال فكذا الحال ههنا لا تغير ولا انتقال الا فى نظر من تغير عليه الماضى والحال والاستقبال (تذكرة) اليست الحقيقة الواحدة تظهر فى البصر بالصورة المعينة المكتنفة بالعوارض المادية بشرط حضور المادة وملازمة وضع معين من محاذاة وقرب وعدم حجاب الى غير ذلك وهى بعينها تظهر فى الحس المشترك بصورة تشابهها من غير تلك الشرائط وهى فى الحالتين تقبل التكثر بحسب الاشخاص كصورة زيد وعمرو وبكر ثم تظهر تلك الحقيقة فى العقل بحيث لا تقبل التكثر وتصير الافراد المتكثرة فى الصورة المبصرة والمتخيلة متحدة فى الصورة العقلية ثم الصورة متفاوتة فى قبول التكثر فان صور الانواع من حيث خصوص نوعيتها متكثرة ومن حيث صورة جنسيتها واحدة وهكذا الى جنس الاجناس فيتحد فى صورته جميع انواعها لكن يمتاز عن جنس آخر يقابله واذا اعتبرت من المفهومات ما يشمل جميع الحقائق والاعتبارات اتحد الكل فى صورته كالشئ والممكن العام مثلا (تبصرة) فاذا تذكرت ذلك فتحدس ان الصورة ولو عقلية غير الحقيقة بل هى من ملابسها المختلفة عليها باختلاف المشاعر والمدارك ثم ان تلك الحقيقة مع وحدتها الذاتية قد تظهر فى صور متكثرة متخالفة الحكم كصور الاشخاص وقد تظهر فى صورة واحدة كالصورة العقلية وكما ان المختلفين فى الصورة فى موطن قد يتحدان فيها فى موطن آخر فقد تتعاكس الصورتان فى الموطنين اعنى انه تظهر احداهما بصورة خاصة فى موطن والاخرى بصورة اخرى فى ذلك الموطن ثم تظهران فى موطن آخر على عكس الصورتين فتظهر هذه بالصورة التى كانت للاخرى والاخرى بالصورة التى كانت لهذه كالفرح

الظاهر فى الرؤيا بصورة البكاء الى غير ذلك من الامور المعلومة بممارسة التعبير فاتقن ذلك فانه مدرك عزيز المنال (تنبيه) كانك فيما قرع سمعك من هذه المقدمات اطلعت على حقيقة الانطباق بين العوالم بل على حقيقة العوالم بل انكشف عليك اسرار غامضة من حقيقة احوال المبدأ والمعاد وتيسر عليك مشاهدة الواحد الحقيقى فى الكثرات من غير شوب ممازجة ولا انفصال وتسلقت به الى حقائق ما انبأ عنه لسان النبوات من ظهور الاخلاق والاعمال فى المواطن المعادية بصور الاجساد وكيفية وزن الاعمال وسر حشر الافراد بصور الاخلاق الغالبة واطلعت على سر قوله تعالى وان جهنم لمحيطة بالكافرين وقوله تعالى الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا وقول الخاتم الفاتح عليه وعلى آله افضل الصلاة والتحية الذين يشربون فى آنية الذهب والفضة انما يجرجر فى بطونهم نار جهنم وقوله عليه الصلاة والسلام ان الجنة قيعان وان غراسها سبحان الله وبحمده الى غير ذلك من غوامض الحكم والاسرار الالهية وعلمت ان جميع ذلك على الحقيقة لا على المجاز والتأويل كما انتهى اليه نظر بعض الواغلين فى الفحص عن الحقائق بطريق البحث البحت فانه قصور ظاهر كما لا يخفى (شك وتحقيق) لعلك تقول كيف يكون العرض بعينه هو الجوهر وكيف يكون المعنى جسدا والحال ان الحقائق متخالفة بذواتها فنقول قد لوحنا اليك ان الحقيقة غير الصورة فانها فى حد ذاتها وصرافة سذاجتها عارية عن جميع الصور التى تتجلى بها لكنها تظهر فى صورة تارة وفى غيرها اخرى والصورتان متغايرتان قطعا لكن الحقيقة المتجلية فى الصورتين بحسب اختلاف الموطنين شئ واحد (تشبيه) ما اشبه ذلك ما يقوله اهل الحكمة النظرية ان الجواهر باعتبار وجودها فى الذهن اعراض قائمة به محتاجة اليه ثم هى فى الخارج قائمة بانفسها مستغنية عن غيرها فاذا اعتقدت ان حقيقة تظهر فى مواطن بصورة عرضية محتاجة وفى اخرى بصورة جوهرية مستقلة مستغنية فاجعل ذلك تأنيسا لك تكسر به سورة نبو طبعك عنه فى بدو النظر حتى يأتيك اليقين وتصعد الافق المبين وترى بعين العيان ما يعجز عنه البيان وتشرف على حقيقة قول سيدنا النبى المبعوث لتتميم بناء النبأ والانباء النوم اخو الموت وقول صاحب سره وباب مدينة علمه عليه وعليه افضل الصلاة والسلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا (زيادة كشف) ارأيت الحقيقة الواحدة كيف ظهرت على القوة العاقلة بصورة وحدانية لطيفة مجردة ثم ظهرت على الحواس بصور متخالفة كثيفة مادية فكانها نزلت مع النفس عن صرافة تجردها ووحدتها الى التكيف والتعدد فاذا وصلت النفس الى مرتبة الحواس وصلت هى الى غاية التكثر واذا ترقت الى مرتبة التجرد توحدت هى فالحقائق مع النفس صعودا ونزولا فهى اذن موجودة فى النفس لا خارجة عنها وهى

تصاحبها فى مواطنها المختلفة وتصبغ فى كل موطن من مواطنها باحكامه من الوحدة والكثرة واللطافة والكثافة ومن ثمة اقول شأن العلم تكثير الواحد وتوحيد الكثير (رمز) والميزالذى هو محتد الكثرة انما هو بالنفس وفى النفس فاذا اغمضت عنها وعما يظهر عليها فى مدارك هبوطها ومدارج صعودها ما وجدت الا عينا ساذجة عن كل ميز وغيرية بل ما وجدت اذا وجدت فاطفئ المصباح فقد طلع الصباح (تنبيه) فالنفس كما ظهرت مادة جميع الصور وارض كل الحقائق فيها نبتت اصولها ومنها نبت فروعها فهو الكتاب الجامع والاسم الاعظم والعرش المجيد الذى هو مستوى الرحمن المقتضى بالرحمة الايجادية ظهور جميع الممكنات بتفاصيلها وفيها تعدد النفس الرحمانية الواحدة فى حد ذاتها فالحقيقة واحدة مادامت عقلا صرفا فاذا تحركت هابطة وظهرت فى النفس عددتها النفس بما لها من الاستعداد الذاتى لقبول احكام التنزلات فصارت عددا وهذا معنى قول قدماء الاساطين من الحكماء العدد عقل متحرك فاعرفه فقد انكشف لك الامر بقدر ما يمكن كشفه (تكملة) ثم ان النفس لما تم بشعورها امر الظهور وقام امر الاشعار بنفسها الهوآئى المقطع بالتقطيعات الحرفية فكما ان النفس الرحمانية ظهرت فيها وبها بصورة الحقائق المتعددة ظهرت نفسها الانسانية ايضا بسببها بصور الكمالات المختلفة فكانها صدى لاصل الحقائق اوعكس لصورها انعكست منها لشدة صقالتها الى ما يناسبها من الهوآء لما بينها وبين الروح الحيوانى الذى هو مستواها اولا من المجانسة ثم ذلك الصدى مارجع الا الى النفس وتلك العكوس ما ظهرت الا عليها فرجع الامر كله الى النفس فاذا رجعت الى الله فقد تم الامر ألا الى الله تصير الامور (ختم ووصية) فقد اودع فى تلك الفصول اصول ان ايقنتها سهلت عليك الغوامض الابية واتضحت لديك الحقائق الخبيئة فصنها عن غير اهلها ولا تضن بها على اهلها فان ترك الاول ضلال واضلال وفعل الثانى ظلم ووبال وعليك بتعرف الاستيمال بكثرة الاختبار واياك والاغترار بظواهر الآثار فهذه الطبقة اعز فى الناس من الكبريت الاحمر بل لا تكاد توجد الا فى الاقل الاندر واعلم ان ما يلحقك من النبوة فى سوقها الى اهلها اهون مما يلزمك فى افشائها عند غيرهم فان الاول تأخير والثانى تفويت والمؤخر يتداركه دون الفائت وانت تعلم ان الزمان قد فشا فيه الحسد والعناد وشاع الجهل والاضرار فى البلاد فكن على بصيرة فى امرك ذا عزيمة فى سرك وجهرك وتيقن ان بث الحقائق الى غير اهلها مذموم فى الطرآئق كلها وقد تواردت بذلك الانذارات النبوية وتعاضدت فيه الاشارات الولوية ولا تضيق صدرك عمن ينكر قدرك وكن كما قال افلاطون لا يضرن جهل غيرك بك علمك بنفسك وكن متعرضا لنفحات الله فى ايام دهرك فان للاوقات خواص يعرفها العارفون واذا اوردك رائد النظر هذا المرتع المقدس والموقف المؤنس

فقل لاهلك من القوى الدراكة امكثوا انى آنست نار العلى آتيكم منها بقبس اواجد على النار هدى واخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى ولا تغتر بجبال خيال اهل الجدال فانه سحر مفترى والق ما فى يمينك تلقف ما صنعوا انما صنعوا كيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث اتى ولا تنسنى فى اوقاتك * واشركنى فى صوالح دعواتك والصلاة والسلام على المقدسين خصوصا سيدنا سيد الكل فى الكل وعلى آله وصحبه اجمعين * والحمد لله رب العالمين نجز تحريره بيمين مؤلفه الفقير الى رحمة ربه الغنى محمد بن اسعد بن محمد المشتهر بجلال الدوانى بعد العشاء الاخيرة من ليلة الخميس الثامن عشر من جمادى الاخرة سنة اثنتين وسبعين وثمانمائة الهجرية ببلدة تبريز حماها الله عن الحوادث والفتن فى الزاوية المباركة المظفرية شكر الله سعى بانيها واسكنه اعلى غرف الجنان وكان فى يوم الاربعاء الثالث عشر من ربيع الاخر من هذه السنة وقوع حادثة الحرب الذى وقع بين عساكر آمد وديار بكر وعساكر اذربيجان والعراق وهجوم الاولين على الاخرين وتلاطم امواج الفتن هكذا وجدت مكتوبا فى آخر نسخة نقلت منها هذه النسخة فرحم الله مؤلفها وناسخها ومن يستنسخها ويطالع فيها وقد نجز تحريرى ببلدة الرها سنة سبع وستين ومائة والف وانا الفقير الى آلاء ربه ذى المواهب محمد المدعو بين اترابه بالراغب الوالى اذ ذاك بولاية الرقتين وقد تم

(بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين)

اما بعد الحمد لوليه * والصلاة على نبيه * فانى لما فرغت من تهذيب الرسالة الموسومة بالزورآء المشتملة على زبد من الحقائق ونبذ من الدقائق وهى من خصائص الزمان * اذ قد احتوت على اسرار لم تكن مكشوفة القناع الى الآن * بل على ابكار لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان * وكانت مجملة معضلة يستعصى على بعض الطالبين ابياتها * ويختفى على جل الناظرين خبياتها * التمس منى بعض الصادقين فى الطلب * المتحلين بدقائق حسن الادب * ممن حمدت سيرته * وزكيت سريرته وذكت بصيرته جعله الله كاسمه عليا على مراقى المعالى * وخلصه نجيا عن العزآئم القاطعة عن العوالى * ان اكتب عليها حواشى * ترفع عنها الغواشى * فاجبته الى مسئوله * واعنته على مأموله * واكتفيت بقدر الضرورى فى تفهيم ما فيها * وما اقدمت الا على سبيل الندرة على تفصيل ما فى مطويها * فان ذلك خطب عظيم يستدعى توجها الانقا * وتجردا فائقا * وعسى ان يتيسر فى ثانى الحال * على فراغ من البال * وشرطت على نفسى فى تلك الحواشى على منوال الاصل ان اكتفى بالواردات الجديدة * ولا اتعقب الموردات العديدة * والله الهادى الى سوآء الطريق * وبيده ازمة التحقيق * وهو بتحقيق رجاء الراجين حقيق * فاول ما اقول ان لهذه الرسالة شأنا وهو انى رأيت فى ظاهر دار السلام على قرب من شاطئ الزورآء امير المؤمنين

ويعسوب المسلمين عليا رضى الله تعالى عنه وكرم وجهه فى مبشرة طويلة محصلها انه كرم الله وجهه كان ملتفتا الى بنظر العناية * ومعتنيا بشأنى بطريق الكلاية فصار ذلك باعثا الى ان اعلق رسالة منعوتة باسمه العالى متبركا به واتلوها على روضته المقدسة وقت التشرف بزيارته والاكتحال بذرور تراب عتبته وكنت مترددا فى تعيين المقصد فى تلك الرسالة فتارة كنت اعزم ان اكتبها فى تحقيق ماهية العلم لمناسبة قول النبى صلى الله عليه وسلم انا مدينة العلم وعلى بابها واخرى يخطر ببالى غير ذلك ولم يتعين شئ من الخواطر الى ان وفقنى الله تعالى للاستسعاد بلثم العتبة القدسية الغروية والمشهد المقدس الحائرى على النبى صلى الله عليه وسلم وعلى ساكنها الصلاة والسلام ثم بعد المراجعة سألنى واحد من اصحابى المستعدين لدرك الحقائق ممن كان له درك رائق وذهن فائق كريم الشيم والسجايا حسن الاسم والمسمى وقد قرأ على كتاب حكمة الاشراق للشيخ الاجل والحكيم الابجل شهاب الدين السهروردى وكنت اقرر له اثناء مباحثة هذا الكتاب طرفا من السوانح واملى عليه بعضا من اللوائح ان اجمعها له فى رسالة فصار سؤاله باعثا للاقدام على هذه الرسالة فاجتمع مقاصدها فى خاطرى فى اقرب ساعة وكنت ذاهلا عن المقصد الاول الى ان اتممتها فلما نظرت فيها بعد التمام وجدتها بعينها هى التى كانت ترام فتيقنت ان نفحات الامداد فيها كانت تهب من باب مدينة العلم وسفينة الجود المستوى على جودى الحكم والحلم على النبى وعليه الصلاة والسلام والتحية والاكرام ووسمتها بالزوراء وهى اسم الدجلة والمناسبة ظاهرة مع ما فيه من التلويح الى ان هذا الفيض من زيارة المشاهد المقدسة والمواقف المؤنسة والله تعالى مناح الغيوب فتاح القلوب (قوله الحمد لذاته لوليه بذاته) الضمير الاول راجع الى الحمد وكذا الثانى وضمير بذاته راجع الى الولى اى الحمد يختص من حيث ذاته لمن هو وليه بذاته وهو الله تعالى يعنى انه لا يحتاج فى رجوعه اليه الى توجيه حامد اياه اليه فان حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية وكل كمال فهو له فكل حمد فهو له سواء وجه اليه او الى غيره بل هو الحامد والمحمود لانه المظهر لكمالات نفسه وان اظهرها على لسان عبده او افعاله او احواله (قوله والصلاة على مرتبته الجامعة لجميع صفاته) الصلاة من الله الرحمة وهى عبارة عن افاضة الخير والكمال والوجود منبع كل خير وكمال واما سائر الكمالات فمتفرعة عليه وغاية الكمال التحلى بجميع صفات الله تعالى واسمائه والقابل للفيض الوجودى وما يتفرع عليه من الكمالات اولا من حيث حقيقته النورية وآخرا من حيث نشأته الصورية الظهورية هو الحقيقة المحمدية الجامعة لجميع الصفات الالهية فكل رحمة فهى له بالذات ولغيره بالتطفل والعرض والصلاة من الله بذاته له سواء استنزلها احد او لم يستنزل فظهر التوفيق بين المرتبتين (قوله وبعد فهذه نبذة من الحقائق بل زبدة من الدقائق) يقال اصاب

الارض نبذة من المطر اى شئ يسير والحقيقة هى الامر الثابت المتأصل فى الوجود وخص فى الاصطلاح بكنه الشئ المتحقق والدقيقة هى السر الدقيق الذى لا يطلع عليه كل احد فرتبة الدقائق اجل من مرتبة الحقائق ولذلك اضرب عنها بلفظ بل المشعرة بالترقى (قوله منبئة عن تشبيهات مبنية على تنبيهات تنبه الراقدين على اوطئة الغفلات) جمع وطاء وهو ما ينام عليه كاللحاف وغيره (قوله فى ظلمة ليل الحجب والجهالات) افراد الظلمة والليل مع جمع الحجب والجهالات اشارة الى قوله صلى الله عليه وسلم الكفر كله ملة واحدة وايماء الى تساوى اقدامها فى عدم الوصول (قوله فقد طلع الصباح) اى ظهر الحق (قوله بل اوشك ان تطلع شمس الحقيقة من مغربها) فان الحقيقة انما تختفى بالصور الرسمية عن نظر المحجوبين وفى آخر الزمان تترقى الاستعدادات حتى تصير تلك الصور بعينها وسائل انكشاف الحقائق فقد طلعت الشمس من مغربها هذا مع ان انوار الحقائق انما انتشرت فى آفاق نفوس المستعدين من سواد بلاد المغرب خصوصا من حضرة الشيخ المحقق الاوحد والامام المدقق المؤيد عين اعيان الشهود انسان عين الوجود محيى الدين محمد الاندلسى الطائى رضى الله تعالى عنه وارضاه هذا ولا تظنن انا نرفض الظواهر ونقصر المقصود من اشارات الكتاب والسنة على التأويل بل نثبت الظاهر على مراد الله ورسوله ونستنبط منه بطريق الرمز حقائق اخرى باطنة (قوله وتقع الامثال الواردة فى مضربها) الانبياء كلهم خصوصا سيدنا الخاتم عليه وعليهم السلام اشاروا الى خواص آخر الزمان وغرائبه وقد قربت الساعة وعجائبها الموعودة (قوله عن لسان استعداد) الحق سبحانه وتعالى لا يمنع الفيض عن القابل فالدعاء الصادر عن لسان الاستعداد مستجاب البتة وتنكير الاستعداد اما للتعظيم ايماء الى ان الاستعداد المستدعى للاجابة استعداد عظيم او للابهام فانه عسى ان يكون الجالب لها استعدادا خفيا غير ما يظهر على صاحبها من الطالبين الملتمسين لها ظاهرا (قوله والله الهادى الى سبيل الرشاد) وجه مناسبة الخاتمة للفواتح ظاهر فان ابرازها انما يكون للهداية (قوله ان ربك لبالمرصاد) اى كائن على الصراط المستقيم ليهدى اليها (قوله تمهيد) هذا كالمقدمة للمباحث الآتية ولذا عنون بالتمهيد (قوله وكون الماهيات) قد اشتهر بين الطوائف ان الماهيات غير مجعولة فاستشعر ان يقال ما ذكرته مخالف لما تقرر عند الحكماء بل عند العقلاء فاجاب بان عدم مجعولية الماهيات بمعنى انها ليست بذاتها اثر الفاعل ممنوع وكيف لا وكل ما يفرض انه اثر للفاعل ماهية من الماهيات فلا بد ان ينتهى الى ما يكون التأثير فيه بحسب الذات فثبت التأثير فى الذات وبمعنى ان كون الانسان مثلا انسانا لا يحتاج الى جاعل ظاهر وبديهى ولا ينافى ما ذكرنا لان مرادنا ان الماهيات بذواتها اثر للفاعل اى الفاعل مستتبع لذات المعلول

ثم ان العقل ينتزع من المعلول الوجود ويصفه به كما هو رأى الاشراقيين لا ان الفاعل يجعله متصفا بمعنى هو الوجود كما هو مذهب المشائين فاذا صدرت ذات المعلول عن العلة لا يحتاج الى جاعل يجعل ذلك الذات نفسها فهى مستغنية بعد صدورها عن العلة عن جاعل يجعلها اياها وذلك لا يستلزم نفى احتياجها فى ذاتها الى الجاعل بالمعنى الذى حققناه بل يحقق ذلك الاحتياج هذا قول اجمالى وتفصيله يطلب فى حواشينا على الكتب الحكمية (قوله تذكرة واستبصار) وسم بالتذكرة لانه بحث مفروغ عنه فى الحكمة يتذكر ههنا ليستعان به فى المباحث المترتبة عليها (قوله تبصرة) لما كان فيها افادة مالم يتبين فى العلوم المتداولة وسمها بالتبصرة (قوله تنبيه) يعنى ان الحقائق كلها اذا اعتبرت ذوات مستقلة مباينة لذات العلة كما هى فى مدارك المحجوبين فهى ممتنعة وجود او ظهورا اما الاول فلان غير الحق الواجب بذاته لا يمكن ان يكون موجودا واما الثانى فلان الظهور انما ينشأ من ارتباطها بالوجود الحق وهى بهذا الاعتبار اخذت مغايرة له ذاتا فلا يتصور ارتباطها به واما اذا اخذت من حيث هى تابعة له قائمة به فهى موجودة بمعنى ارتباطها بالوجود اى ظاهرة فالاعيان الثابتة اعنى تلك الحقائق بذواتها التى يعتبرها الوهم ليست بموجودة اصلا مثلا الانسان عينه الثابتة هى الماهية المغايرة للحق المتصف بالصفات المخصوصة وهى ليست بموجودة اصلا لا حقيقة لاستحالتها ولا بمعنى ارتباطها بالوجود لانها من تلك الحيثية لا ارتباط لها بالوجود اصلا بل انما يتصبغ الحق به بمعنى ان رسمه يظهر فيه فيصير الوصف المجرد عن الذات موجودا بمعنى انه متعلق بالوجود فان الموجود عند المحققين ما هو حقيقته الوجود وغيره لا يصير موجودا بمعنى الاتصاف فان الوجود ليس وصفا قائما بغيره بل ذاتا حقا نعم يصير غيره موجودا بمعنى تعلقه بالوجود وظهوره فافهم هذا المجمل فيهديك الى التفصيل فهو يحق الحق وهو يهدى السبيل (قوله تنبيه) وجه العنوان ظاهر فان المذكور فيه معلوم بالقوة القريبة من الفعل مما سبق (قوله تذكرة اخرى) وجه العنوان ظاهر باعتبار ان اصل هذا المبحث اعنى استحالة انعدام الشئ بالمرة من المباحث المذكورة فى الكتب الحكمية وكان الظاهر على منوال المبحث السابق ان يوسم هذا الاصل بالتذكرة ثم يردف باستحالة انعدام الممكنات كلها مادية او مجردة بالنظر الى ما هو ذاتها بالحقيقة معنونا بالتبصرة الا انه لما كان قريبا بحسب المأخذ فان المبحث السابق معدله ومقرب اعدادا تاما وتقريبا كاملا لم يلتفت الى ذلك وجعلا بحثا واحدا وعنون بالتذكرة على سبيل التقريب اشارة الى ان غاية القرب من الافهام بحيث انه بمنزلة مخزون مذهول عنه يحتاج الى التذكرة (قوله تنبيه) وجه العنوان انه مما يعلم من السابق بالقوة (قوله فزوال المعلول بالحقيقة) حمل الظهور على الزوال

باعتبار الاستلزام الظاهر مبالغة فى ذلك الاستلزام كما يقال عَدَمُ العَدَمِ هو الوجود وزوال الصورة الفاسدة هو حدوث الصورة الكائنة الى غير ذلك من النظائر (قوله فهو اذن من مزايلة العلة) اى زوال المعلول فى الحقيقة راجع الى مزايلة العلة لاعتباراته وجمع الاعتبارات والشؤون باعتبار افراد زوال المعلول (قوله ازاحة وهم) مما سبق وانارة فهم مما يلحق وقوله فكل ما قيل او يقال اشارة الى ذلك وهذه اللمعة نافعة جدا فى تلك المطالب العالية فاحفظها واحتفظ بها (قوله بسط وطاء) تمهيد مقدمة لما يعقبه (قوله اذا اعتبرت الامتداد الزمانى وجدته شأنا) اشارة الى ان الحوادث باسرها شأن واحد فان الامتداد السرمدى المعبر عنه بالزمان وما ينطبق عليه من الحوادث بمنزلة خط واحد لا جزء فيه بالفعل ونسبة الازمنة والحوادث المتعاقبة اليه نسبة الاجزاء المفروضة فى الخط اليه وتحقيقه ان الاجرام الفلكية لها حركة واحدة بالشخص هى التوسط بين الاوضاع المفروضة يرتسم منها فى الخيال الامتداد السرمدى المعبر عنه فى عرف اهل النظر بالحركة بمعنى القطع والزمان مقدار ذلك الامتداد الموهوم وكما لا جزء فى الزمان بالفعل لا جزء فى ذلك الامتداد ايضا بالفعل ثم ان هذه الحركة تستتبع حركة المواد العنصرية فى كيفياتها المحسوسة والاستعدادية حركة واحدة مستمرة على منوال وحدتها واستمرارها فكما لا جزء فيها بالفعل كذلك ليس فى هذه الحركة ايضا جزء بالفعل ونسبة الصور المتعاقبة الى حركة تلك المواد نسبة الاجزاء المفروضة فى حركات الافلاك والزمان اليها بل نسبة الالوان المتعاقبة والكميات المتعاقبة فى حركة الكيفية والكمية اليها فكما لا وجود لتلك الالوان والمقادير فى الحركة والكيفية والكمية بالفعل كذلك لا وجود لتلك الصور ايضا بالفعل وما يتراءى من استمرار بعض الصور وبقائه زمانا بمنزلة ما يتراءى من استمرار الكيفية والكمية فى الحركتين المذكورتين فان شيأ منها لا يستمر ولا يبقى زمانا ولكن قد لا يظهر التفاوت للحس لقلته فيخيل اليه انه امر واحد مستمر فافهم ذلك فانه اجدى من تفاريق العصا (قوله فما ظنك باعلى شواهق الغوالى) هو الحق تعالى (قوله تشبيه) وجه العنوان مستغن عن البيان (قوله منها وجه احاطة علم الاول تعالى) لما تبين ان الحوادث لا تعاقب لها بالنسبة الى الله تعالى فجميع الحوادث حاضرة لديه من غير ترتب وتعاقب ومضى واستقبال فهو تعالى عالم بكل منها فى وقتها من غير تبدل فى ذلك العلم المحيط اصلا ويعلم مضيها واستقبالها وحضورها بالنسبة الينا ايضا من غير اتصافها بالنسبة اليه بشئ من المضى والاستقبال والتشبيه السابق اقرب تمثيلا فى تقريب ذلك الى الافهام (قوله فانه مما خفى على كثير من اهل الجدال) حتى ان المتكلمين قالوا ان العلم قديم والتعلق حادث ولا يخفى ان هذا يفضى الى نفى علمه تعالى بالحوادث فى الازل لان العلم

مالم يتعلق بشئ لم يتصف صاحبه بكونه عالما بذلك الشئ الا بالقوة كما ان البصر اذا لم
يتعلق بشئ لم يتصف صاحبه بكونه مبصرا اياه بالفعل والحاصل ان انكشاف الشئ
المعين لابد فيه من تعلق العلم به ولا يكفى فيه حصول صفة العلم الذى يثبتونه
من غير تعلق به والا لكان الواحد منا حال ذهوله عن الاشياء عالما بها وهو باطل
والحكماء لذلك انكروا علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئى وجميع ذلك لعدم
اطلاعهم على جلية الامر (قوله ومنها كيفية وجود الحوادث وزوالها) فان
وجودها عبارة عن انقراضها باعتبار الحضور لدينا وزوالها عبارة عن غيبوبتها
بالنسبة الينا ووجه حضورها وغيبوبتها بالنسبة الينا ان المشار اليه بقولنا
انا امر موهوم متعين واقع بين طرفى المنقضى والاتى لان المفروض فى الزمان
والحركة الحاضرة المفروضة فى الحركة الامتدادية والانانية ايضا من الحوادث
فكل ما قارن من حدودها المفروضة لحد مفروض من انانيتنا المذكورة فهو
حاضر لدينا وما سواها فان اتصف قبل تلك المقارنة لحد مفروض من الانانية فهو
ماض وان لم يتصف بعد وسيتصف فهو مستقبل (قوله والتخلص عن الشبه التى يلزم
على تحقيق سبب حالها الخ) يعنى ان تحقيق سبب وجود الحوادث بحث مشكل
فى الحكمة الرسمية وذلك لان سبب وجودها ان كانت قديمة يلزم قدم الحوادث
وان كانت حادثة يلزم الدور او التسلسل فاجابوا عن ذلك باستناد الحوادث الى اسباب
معدة لها غير متناهية ممتنعة الاجتماع وهى الاوضاع الفلكية المتصلة بحركتها
السرمدية وكل من تلك الاوضاع مسبوق بغيرها الا الى نهاية وزعموا ان التسلسل
فى الامور الغير المجتمعة جائز لعدم اجتماع آحادها فلا يتمكن العقل من التطبيق
بينها الذى هو مدار البرهان الدال على استحالة التسلسل عندهم وانت خبير بما فيه
لان عدم اجتماعها فى الخارج لا يدل على امتناع التطبيق العقلى الراجع الى فرض
الانطباق بينها وايضا لما كان اوآئل الصادرات عن الواجب هى العقول المجردة
وهى قديمة فكيف يتصور صدور الحوادث عنها وارتباط تلك الحوادث بتلك
الامور القديمة فى سلسلة العلية فحاولوا التفصى عن ذلك بان الحركة لها جهتان
احداهما حيثية ذاتها وهى كون الجسم بحالة يصح ان يفرض له فى كل آن فرض
من الاوضاع غير الفرض المفروض فى الآن السابق واللاحق ويعبر عن هذا المعنى
بالتوسط بين الاوضاع وهى بهذا الاعتبار قديمة مستمرة من الازل الى الابد والثانية
حيثية النسب التى تلزمها وهى بهذا الاعتبار حادثة ضرورة ان النسبة المفروضة
بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة فى كل آن غير المفروضة له فى آن آخر فالحركة
قديمة من حيث الذات حادثة من حيث العوارض اللازمة فهى مستندة من حيث
الذات الى القديم ومن حيث العوارض مستندة اليها الحوادث ولا يخفى ان هذا

الكلام غير منقح فان تلك العوارض اما مستندة الى الذات والمفروض انها قديمة
او الى مباديها وهى ايضا قديمة او الى غيرهما وهو منتف هذا كله فى علة وجود
الحوادث واما علة زوالها ففيه ايضا اشكال لان سلسلة الحوادث المتعاقبة المنتهية
الى ذلك الحادث هى الجزء الاخير من العلة التامة عندهم بمعنى ان جميع تلك
الحوادث لها مدخل فى وجود ذلك الحادث باعتبار وجودها السابق وعدمها
الطارى فاذا وجد ذلك الحادث فلا يمكن زوالها الا بزوال علتها التامة وعلتها التامة
مركبة من المبادى القديمة وتلك الحوادث المتعاقبة من حيث انها كانت موجودة
ثم صارت معدومة وزوال المبادى القديمة محال وكذا زوال تلك الحوادث من هذه
الحيثية فانها الى الابد متصفة بانها صارت معدومة بعدما كانت موجودة وهى بهذا
الاعتبار كانت متممة للعلة التامة وزوالها بهذا الاعتبار محال فيلزم زوال المعلول
مع بقاء علته التامة على حالها فطلبوا التخلص عنها بان تلك السلسلة علة تامة
لوجود الحادث بشرط انتفاء حادث معين هو المانع من وجود ذلك الحادث فاذا
وجد ذلك الحادث المانع زالت العلة التامة بزوال جزئها اعنى انتفاء المانع الذى هو
معتبر فيها فان وجود المانع مستلزم لزوال انتفائه فان اورد عليه انه يلزم ان يعود ذلك
الحادث بزوال المانع على تقدير كونه جائز الزوال لتحقق العلة التامة بجميع اجزآئها
فلهم ان يدفعوا ذلك بان عدم المانع السابق على وجوده جزء لعلة الحادث لا عدمه
المسبوق بوجوده فزواله بعد وجوده لا يصير متمما للعلة التامة او يقولوا ان اتصاف
الحادث بالعدم بعد اتصافه بالوجود يستلزم امتناع اتصافه بالوجود ثانيا بناء على
ان استحالة اعادة المعدوم والامور المذكورة علة تامة لوجوده بشرط انتفاء اتصافه
بالعدم بعد الوجود فهذا الانتفاء جزء آخر من العلة التامة وهى مفقودة حينئذ ثم
يبقى ان ذلك الحادث المانع يحتاج فى زواله الى حادث آخر مانع عنه وهكذا فاما ان يدوم
ذلك المانع فيلزم منه زوال كل حادث من حدوث حادث ابدى وهو غير لازم عندهم
او تزول فيكون هناك حادث آخر مانع عنه وهكذا فيلزم ان يكون هناك سلاسل
غير متناهية من الحوادث يستند كل واحد من آحادها الى واحد من آحاد الاخرى
فى زوالها وهو منتف والمخلص منه ان يقال ان الحادث المانع هو من آحاد سلسلة
الحوادث المتعاقبة لا خارج عنها فاذا افضت سلسلة الاوضاع الفلكية الى حادث معين
كوجود صورة معينة فتلك الاوضاع علة لوجود تلك الصورة بشرط عدم وجود
الوضع المقتضى لانتفاء تلك الصورة ثم تلك السلسلة الوضعية بعينها تنساق الى
وجود ذلك الوضع المانع من وجود تلك الصورة فتنتفى تلك الصورة عند وجود ذلك
الوضع وتحدث صورة اخرى يقتضيها ذلك الوضع ثم يبقى على ذلك انا ننقل الكلام الى
زوال ذلك الوضع فان كان لحدوث الوضع اللاحق وقد تقرر عندهم ان الوضع السابق

بوجوده وزواله علة لحدوث الوضع اللاحق لزم الدور وان كان لزوال الوضع السابق وقد كان زواله جزأ اخيرا من علة حدوثه مجامعا له فيلزم كون علة الحدوث والزوال امرا واحدا بعينه ضرورة ان تمام ما فرض علة للزوال من المبادى القديمة والاوضاع المتعاقبة وزوال الوضع السابق على هذا الوضع الذى فرض مانعا هو بعينه علة للحدوث وان كان زوال ذلك الوضع لزوال امر آخر خارج عن سلسلة الاوضاع والحدوث امر آخر كذلك لزم ان يكون هذه السلاسل غير متناهية من الحوادث يستند آحاد كل منها فى زوالها الى آحاد الاخرى فى وجودها او زوالها والحوادث الغير المتناهية لا تنتظم الا بالحركات الغير المتناهية فيلزم ان يكون فى الوجود اجسام غير متناهية متحركة وهو باطل وهذا لا يمكن التفصى عنه بوجه يخلو عن حزازة اذغاية ما يمكن ان يقال ان هذه الاوضاع غير موجودة فى الخارج بل هى مفروضة كالآنات المفروضة فى الزمان والحدود المفروضة فى المسافة كما صرح به الفارابى واذا لم تكن موجودة فى الخارج لا تقتضى علة موجودة فى الخارج ولا يخفى ما فيه فان تلك الاوضاع وان سلم انها غير موجودة فهى ليست فرضية محضة ضرورة ان الوضع المقارن للآن من اليوم غير الوضع المقارن لمثل الآن من الامس لان العقل يشير الى هذا الوضع فيحكم عليه بانه مقارن لهذا الآن وبانه ليس مقارنا لذلك الآن حكما صادقا مطابقا للواقع ولو حكم بعكس هذا لم يكن مطابقا للواقع ولو كان فرضا محضا لم يكن احد الحكمين اولى بالصدق من الاخر فهب ان ذلك الوضع غير موجود فى الخارج الا ان له نحوا من الوجود ولو بالقوة القريبة فربما لم يكن له فى الآن السابق فلا بد له من علة ثم اذا زال عنه هذا النحو من الوجود فلا بد له من علة ايضا فان الوصف الذى لم يكن لشئ ثم ثبت له لا بد له من علة ثم اذا زال ذلك الوصف عن ذلك الشئ فلا بد له ايضا من علة ضرورة سواء كان ذلك الوصف موجودا بالفعل او بالقوة او غيره الى اى معنى كان ولا مخلص من تلك الشبه والشكوك الا بما حققناه من حال الحوادث انها ترجع الى امر واحد مستمر لا تبدل فيه لكن يتفرض فيه امور متكثرة بحسب الفرض متبدلة بحسب النسب الواقعة بينها متغيرة بحسبها من حيث المقارنة وعدمها او تلك النسب الواقعة بينها معلولة لذلك الامر الوحدانى دفعة واحدة كما فصل الكلام فيه فى المتن (قوله ومنها سر النسخ) اى الحكمة والغاية المطلوبة وهو مراعاة المصالح التى هى مقتضى خصوصيات الازمنة وما يقارنها من الاستعدادات وحقيقته وهى مقارنة بعض الحدود المفروضة فى الحكم التشريعى المستمر الحدود المفروضة فى الحكم الايجادى المستمر (قوله وانه ليس يوهم نقضا) اى فى الاحكام الالهية كما تختلج الاوهام العامية بان الحكم بحرمة الشئ يناقض الحكم بحليته كما ان الحكم بوجوده يناقض الحكم بعدمه (قوله او نقصا) كما توهم بعض الوهماء

ان الحكم بحلية الشئ والحكم بحرمته يتناقضان فيلزم الجهل على الحاكم اولا وآخرا ضرورة ان احد الحكمين كاذب ويقرب من هذا ما نقل عن بعض التابعين فى سلوك مسلك التحقيق من استشكاله حكم الفقهاء بنجاسة الخمر نجاسة عينية مع اباحتها فى الاديان السالفة وذلك وهم بعيد عن امثاله فان معنى النجاسة العينية لا ينافى تقييدها بالزمان اذ ليس معناها انها مقتضى ذات الخمر كيف والاحكام الشرعية جميعها وضعية بل معناها كونها نجسا ما دامت حقيقتها باقية فى زمان نبينا صلى الله عليه وسلم ولا يزول عنها حكم النجاسة الى ان تستحيل الى الخل ففى تلك الحال تزول صورتها النوعية الخمرية وتحدث الصورة النوعية الخلية واعجب منه ما تكلف بعض من تلاه للتفصى عن هذا الوهم الذى تخيلوه شكا عظيما حقيقا بان يشمر عن ساق الاجتهاد فى دفعه فقال ان الخاتم عليه السلام كان هو الواقف على حقائق الاشياء والمستجاب فى قوله اللهم ارنا الاشياء كما هى ولذلك ظهر عليه ما خفى على من قبله من الانبياء من حرمتها بعينها وهذا العذر اشد من الجرم وانت بما فصلنا لك واقف على جلية الحال بتوفيق الله تعالى وهو موفق لكل خير وكمال (قوله فان الحكم التدوينى) اى التشريعى سماه بذلك لكونه مدونا كلف الناس بالتدوين به (قوله يحاذى الحكم التكوينى) اى الايجادى والحكم الاول عند المحققين ينشأ من الكلام الذى هو صفة حقيقية منشأة من المضارعة العينية الواقعة بين العلم والارادة والحكم الثانى من القول المعبر عنه بكن كما قال الله تعالى انما امره اذا اراد شيأ ان يقول له كن فيكون والحكم التكوينى القولى واجب الاطاعة وجوبا ذاتيا بحيث يمتنع التخلف عنه عقلا والحكم التدوينى الكلامى واجب الاطاعة وجوبا وضعيا شرعيا يمتنع التخلف عنه شرعا بمعنى ان الشرع يمنع التخلف عنه ويحكم بوجوب عدمه كما ان العقل يمنع التخلف عن الاول ويحكم باستناعه فافهم (قوله تذكرة) وجه العنوان ظاهر بذلك وهى ههنا شروع فى الاشارة الى تحقيق المعاد وتفصيل بعض احواله (قوله تبصرة) وجه العنوان يظهر مما سبق فى نظائره ومحصل هذه التبصرة ان الحقيقة مغايرة لجميع الصور التى تتجلى فيها على المشاعر الظاهرة والباطنة الجسمانية والروحانية مغايرة من حيث ذاتها الا من حيث الوجود وان تلك الحقيقة فى حد ذاتها قابلة للظهور بصور مختلفة الاحكام وان جميع الصور التى تظهر هى بها متساوية الاقدام بالنسبة اليها وليس بعضها اولى بها من البعض فى حد ذاتها وانما تختص تلك الصور بصور بتعينها بالنها احكام المواطن والمشاعر فالعلم حقيقة واحدة تظهر فى مواطن اليقظة بصورة عرضية محتجبة عن الحس الظاهر مدركة بالعقل كلية وبالوهم جزئية وهى بعينها تظهر فى مواطن الرؤيا بصور جوهرية اعنى صورة اللبن وكما ان الظاهر على المدارك الباطنة فى اليقظة حقيقة العلم كذلك الظاهر على المشاعر فى الرؤيا حقيقة العلم

الا انه يتجلى فى كل موطن بصورة بعينها يعينها له ذلك الموطن ثم ان المحجوب المنغمس
فى احكام الطبيعة الذى لا يعرف الحقائق الا بصورها التى تعودها بالعوائد المألوفة
الطبيعية ينكر الحقيقة عند تبدل الصورة ولا يعرفها لتحولها فى ملابسها لكن
العارف الدراك الذى له نفس قوية لا يصير مغلوبا بالاحكام خصوصيات المواطن
ولا يحجبها حكم موطن عن احكام المواطن الاخر يعرفها فى سائر ملابسها
ولما كانت هذه النكتة خفية مخالفة لما ارتكز فى الطباع المألوفة المنهمكة فى العوائد
المألوفة مع جلالة شأنها وكونها مرقاة الى الاطلاع على اسرار نفيسة امر بايقانها
واشار الى نباهة شأنها بقوله فايقن ذلك فانه مدرك عزيز المنال (قوله تنبيه)
وسمه به لكونه معلوما بالقوة مما سبق (قوله اطلعت على حقيقة الانطباق بين العوالم)
فانها باسرها صور لحقيقة واحدة متخالفة من جهة تخالف احكام المواطن التى
تستوطنها النفس فى مدارج صعودها او مدارك هبوطها او المدارك التى هى مقتضى
تلك المواطن (قوله بل على حقيقة العوالم) فانها صور تظهر على النفس فى مواطنها
(قوله بل انكشف عليك اسرار غامضة) من احوال المبدأ وظهوره فى الكثرات فان
ذلك يحصل ويتقوم بالنفس ومراتبها (قوله واسرار المعاد) من ظهور الاعمال
والاخلاق الظاهرة فى النشأة الدنيوية بالصورة الخاصة وفى النشأة الاخروية بالصور
التى تقتضيها احكام تلك النشأة الاخروية كما فصل فى الشريعة الحقة (قوله واطلعت
على سر قوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين) فان الاية بظاهرها تدل على احاطة
جهنم بالكافرين فى الزمان الحال ولا حاجة الى الصرف عن الظواهر بناء
على التحقيق الذى سبق فان الاخلاق الرذيلة والعقائد الباطلة التى هى محيطة
بهم فى هذه النشأة هى بعينها جهنم التى ستظهر فى الصور الموعودة عليهم كما انذرهم
الشارع عليه السلام الا انهم لا يعرفون ذلك لعدم ظهورها فى هذه النشأة
عليهم بتلك الصور وهم لفرط جهلهم بالحقائق لا يعرفون الحقائق الا بصورها
واما النفس المحيطة بالحقائق وتقلبها فى الصور بحسب المواطن فتعرف حقيقة
الامر بل قد ينعكس ذلك الى مرآة خيالها التى هى مشكاة مصابيح النفس فتشاهد
تلك الصور باعيانها كما مع مشاهدتها للصور المحسوسة فان النفوس القوية
لا يشغلهم شأن عن شأن ولا يلهيهم موطن عن موطن وان لم تكن هذه الحال
دائمة لهم بل مختلفة بحسب خواص الاوقات وما يتبعها من الاحوال كما ورد
فى الحديث المشتمل على رؤيته عليه السلام الجنة والنار وهو فى الصلاة حذاء
الحائط وربما يشغل بعض المكاشفين مشاهدة صور تلك المواطن عن صور هذا
الموطن على عكس حال المحجوبين كما سمعت من استاذى العالم العامل محيى الملة
والدين رحمه الله نقلا عن بعض من لاقاه من الثقات انه كان فى بعض النواحى رجل

من

من الاولياء فدخل عليه ذات يوم واحد من اهل الدنيا وكان الولى مستغرقا
فى حاله فلما نظر اليه قال لخادمه اخرج هذا الحمار ولم يكن يرى منه الا صورة الحمار
ثم بعد ان زال عن هذه الحال اخبره الخادم بما جرى فقال ما قلت الا ما رأيت
ولم اكن واقفا على ما تقول (قوله وقوله تعالى الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما الخ)
فان ظاهرها يدل على وقوع هذه الحال فى الحال وكذا الحديث يدل على وقوع
الجرجرة فى الحال والجرجرة بمعنى الصب وهو متعد فيكون فاعل قوله تجرجر الضمير
الراجع الى الذين ونار جهنم مفعول او بمعنى الحركة وحينئذ هو لازم وفاعله نار
جهنم (قوله ان الجنة قيعان الخ) فان الحديث يدل على ان هذا القول بعينه غراسها
(قوله الى غير ذلك من غوامض الحكم والاسرار الالهية) منها حقيقة قوله عليه
السلام الدنيا مزرعة الاخرة فانه كما ان البذر وهو مادة ما ينبت منه بل هو الذى
يظهر بعينه بعد انبساطها بصورة الشجرة واغصانها واوراقها واثمارها فكذا
الاعمال والاخلاق المكتسبة فى الدنيا مادة الجنة والنار وهى بعينها تظهر فى ذلك
الموطن بصورة ما يظهر فيهما من اللذائذ والمكاره ثم لا اشكال فى الشك والتحقيق
وقد فصل مضمونه فى الحاشية السابقة (قوله وفى آخر بصورة مستقلة مستغنية)
لم يقل بصورة جوهرية لئلا يتوهم ان الجوهرية مخصوصة بالوجود الخارجى فانه
مخالف لما اصطلح عليه اهله فانهم عرفوا الجوهر بانه الممكن الذى اذا وجد فى الاعيان
لم يحتج الى محل يقومه فيصدق عليه مع وجوده فى الذهن وافتقاره اليه انه لا يحتاج
الى المحل المقوم فى الوجود الخارجى وعرفوا العرض بانه الممكن القائم بالغير فالجوهر
الموجود فى الذهن جوهر وعرض معا لصدق تعريفهما عليه والموجود فى الخارج
جوهر لا عرض فالتشبيه فى ان العرضية ثابتة للجوهر باعتبار وجودها فى الذهن
منتفية عنه فى الوجود الخارجى ولما لم يكن ذلك ملاك الامر بل العمدة على ما يحصله
الذوق الصحيح وكان الغرض منه تأنيس المستعدين من الممارسين لذلك الفن حتى
لا ينبو طبعهم لمنافرته لما تعودوه قال فاجعل ذلك تأنيسا تكسر به صولة نبو طبعك
الخ (قوله زيادة كشف) وسمه به لان تفصيل ما سبق وما ذكر فى هذا الفصل ظاهر
لا خفاء فيه (قوله ومن ثمة) اقول ان شأن العلم تكثير الواحد وذلك فى العلم التفصيلى
المحصل بما يلى الجنبة السافلة من النفس ونهايته فى المشاعر الظاهرة (قوله وتوحيد
الكثير) وذلك فى العلم الحقيقى الاجمالى المتقوم بما يلى الجنبة العالية من النفس وكماله
فى المدرك الشهودى المعبر عنه بنور الولاية وهو مرتبة من مراتب صفاء النفس
لا مزيد عليه وان كان لها مراتب متفاوتة ويليه فى الشرف مرتبة الذوق وهو
قد يكون فطريا وقد يكون مكتسبا كما فى طبع الشعر والالحان والبلاغة وغيرها الا ان
الذوق الفطرى الذى يلى مرتبة الولاية عزيز الوجود جدا ولو وجد لا يستغنى بالكلية

عن المخالطة بخلاف ذوق الشعر والالحان ومايقرب منهما (قوله رمز) وجه العنوان
ظاهر ولما كان من حق الرمز كونه بين الكشف والكتم لم يرخص الحال فى التعرض له
بمزيد الكشف والتفصيل وهذه قلب هذه اللمعة واصلها الذى سائر اجزآئها بمنزلة
فروعها وشعبها والسوابق واللواحق كافية فى تحقيقه لمن له قلب اوالقى السمع وهو
شهيد (قوله تنبيه) وسمه به لانه مذكور بالقوة (قوله عددتها النفس بما لها من
الاستعداد) اشارة الى ان ما بين لفظى العدد والاستعداد من الاشتراك الاشتقاقى
المنبه على الاشتراك فيما بين مبنييهما ومن تتبع اللغة العربية المعربة عن كنه الكل
وجد فيها لطائف مفصحة عن اصول الحقائق كما تعرض لتفصيل نبذ منها بعض
المتأخرين من اهل الذوق الكامل جزآه الله عن طلبة الحقائق حق الجزآء (قوله
تكملة فى تحقيق النفس الانسانى) ووجه التطبيق بينه وبين النفس الرحمانى ووجه
العنوان به ظاهر لان الغرض الاصلى من الرسالة تحقيق المبدأ والمعاد وقد حصل
ذلك بما سبق من الفصول لكن الاشارة الى بعض اللطائف المتعلقة بالكلام تكمل
هذا المقصود فانه اخص خواص النفس التى هى مرجع الكل (قوله فكانها صدى
لاصل الحقائق الخ) يعنى كان الكلمات صدى لتلك الحقائق فكأن الحقائق
باعتبار صورها العلميه اصوات عينية وتلك الكلمات صداها وتلك الحقائق
أصوات اصلية بالاتفاق والالفاظ عكسها اللايح على مرءآة الهوآء لشدة صقالة
النفس واستدعاء الصقالة ظهور ما فى الصقيل من الصور الى ما يناسبها ويحاذيها
والمناسبة بين النفس والهوآء بمجانسة الروح الحيوانى الذى هو متعلق النفس ابتدآء
فان الروح الحيوانى جوهر هوآئى وهذه المناسبة اقتضت انعكاس تلك الصور
اليه والله اعلم (قوله فان ترك الاول ضلال) من حيث اضاعة تلك النفائس ووضعها
عند من لا يعرف حقها ولا يتمكن من القيام بواجب حفظها والعمل بمقتضياتها
حالا وقولا وفعلا (قوله واضلال) من حيث ان الملقى اليه اذا لم يفهم حقائقها انشوش
عليه ما تقرر له من المجملات الحقة المنطبقة على التفاصيل المكلف بها العامة التى
اخذها عن السنة حملة الشريعة الحقة فظل هائما فى مهاوى الحيرة وضل ضلالا
بعيدا ولهذا ترى اكثر متشدقى زماننا بالمعارف قد ضلوا بمصاحبة ائمتهم ومجالسة
اجلتهم كانهم لم يستفيدوا منهم الا خبائث الاعتقاد ورذآئل الاخلاق وفرط
الاعجاب بهم وبما سمح به صروف الدهر من انتظام امور معاشهم ولا يكادون
يفقهون قولا ولا يستطيعون عنها حولا ترى اعاليهم الذين حفظوا من كتب
الصوفية كلمات مالهم علم بمواردها ومشارعها و ينقلونها لا على وجهها
بل يحرفون الكلم عن مواضعه وجمعوا مالا يشمون رآيحته من كتبهم جمعا وهم
يحسبون انهم يحسنون صنعا اولئك كالانعام بل هم اضل اعاذنا الله وسائر المسلمين

من

من الضلال والزلل ووفقنا لما يغنينا من العقد والقول والعمل وله الحمد يوافى عتيد
نعمه ويكافى مزيد فضله وكرمه والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله واحبابه
وتابعيه والحمد لله رب العالمين ولا عدوان الا على الظالمين حرر بمدينة الرها لثلاث
بقين من شهر صفر سنة ست وستين ومائة والف (شرح الرسالة الوضعية) المنتخب من
بعض شروحها المقتصر على ما هو الاهم فى تصحيح الفاظها وتوضيح معانيها (هذه فائدة)
المشار اليه بهذه العبارات الذهنية التى اراد كتابتها وبيان اجزآئها نزلت منزلة الشئ
المشخص المشاهد المحسوس فاستعملت كلمة هذه الموضوعة لكل مشار اليه
مشاهد محسوس فيها والفائدة فى اللغة ما حصلته من علم او مال مشتق من الفيد
بمعنى استحداث المال او الخير وقيل اسم فاعل من فادته اذا اصبت فؤاده وفى العرف
هى المصلحة المترتبة على فعل من حيث هى ثمرته ونتيجته وتلك المصلحة من حيث
انها مترتبة على طرف الفعل تسمى غاية له ومن حيث انها مطلوبة للفاعل بالفعل
تسمى غرضا ومن حيث انها باعثة للفاعل على الاقدام على الفعل وصدور الفعل
لاجلها تسمى علة غائية والفائدة والغاية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار
كما ان الغرض والعلة الغائية ايضا كذلك لان الحيثيتين متلازمتان ودليل اعتبار
كل حيثية فيما اعتبرت فيه اضافتهم الغرض الى الفاعل دون الفعل والعلة الغائية
بالعكس فالاولان اعم من الاخيرين مطلقا اذ ربما يترتب على فعل فائدة لا تكون
مقصودة لفاعله واما حمل الفائدة على ما اشير اليه بهذه فحقيقة عقلية لغة وعرفا
اذ العبارات فى نفسها فائدة اما باعتبار اللغة فقط واما باعتبار العرف فلانها مصلحة
مترتبة على تصحيح حروفها واخراجها من محالها ويجوز ان يكون مجازا فى الاسناد
باعتبار ان لتلك العبارات مدخلا فى حصول الفائدة يشتمل اشتمال الكل على اجزآئه
على مقدمة وتقسيم وخاتمة وجه الضبط ان ما يذكر فيها اما ان يكون مقصودا اولا
الاول التقسيم والثانى اما ان يتعلق به تعلق السابق باللاحق وهو المقدمة اوبالعكس
وهو الخاتمة (المقدمة) اللفظ قد يوضع لشخص بعينه كما اذا تصور ذات زيد ووضع
لفظ زيد بازآئه فيقال هذا وضع خاص لموضوع له خاص وقوله بعينه فى مقابلة
قوله بامر عام اى قد يوضع اللفظ المشخص باعتبار تعقله وتشخصه وقد يوضع له
باعتبار تعقله بامر عام ذاتى كما فى الحروف او عرضى كما فى المضمرات واسماء الاشارات
وذلك بان يعقل امر مشترك بين المشخصات ثم يقال عبر عن التعيين الذى هو الوضع
بالقول اذ به يظهر ذلك التعيين غالبا هذا اللفظ موضوع لكل واحد من هذه
المشخصات بخصوصه بحيث لا يفاد ولا يفهم به الا واحد بخصوصه وانما قيد
بالحيثية دفعا لتوهم ان ما وضع له اللفظ مفهوم كل واحد من افراد ذلك الاسم
المشترك حتى يستعمل فيه ويفهم هو منه وهو باطل قطعا وتصريحا بان الموضوع

هذا الشخص من افراده وهذا الآخر كذلك دون حال من قوله بخصوصه اى لايفاد به الاواحد متجاوز القدر المشترك فانه غيرمفاد ومفهوم منه على انه المستعمل فيه بحسب الوضع على ماتوهم بعض الظاهر بين فى الضمائر وامثالها وشرط استعمالها فى المشخصات التى هى افراد المعنى الموضوع له حتى لزمهم عدم استعمال اللفظ فى معناه الموضوع له وكونه مجازادائما بلا حقيقة فتعقل ذلك المشترك آلة للوضع لانه الموضوع له بتقدير اللام قيل ان عطفه على الخبر الذى هو آلة ان قرئ فتعقل مصدرا وان قرئ على صيغة المضارع المجهول من الثلاثى المجرد فانه منصوب على الحالية ولانه عطف عليه ايضا بتقدير اللام فالوضع كلى والموضوع له مشخص (اقسام اللفظ) من حيث تشخص المعنى وعدمه وخصوص الوضع وعمومه على مايقتضيه التقسيم العقلى اربعة لانه امامشخص اولا وعلى كل تقدير فالوضع اماخاص اولا فالاول مايكون موضوعا باعتبار تعقله بخصوصه ويسمى هذا الوضع وضعا خاصا لموضوع له خاص كما اذا تصورت ذات زيد ووضعت بازآئه لفظ زيد والثانى ماوضع لمشخص باعتبار تعقله لابخصوصه بل بامر عام ويسمى ذلك الوضع وضعا عاما لموضوع له خاص كاسماء الاشارات وهذا القسم هو الذى يعتنى بشأنه ويجب ان يكون معناه متعددا مثل المشترك والثالث ماوضع لامر كلى باعتبار تعقله كذلك لابخصوصه وشخصه سوآء كان بملاحظة ذلك الكلى بخصوصه اوبامر يشمله ويسمى وضعا عاما لموضوع له عام كما اذا تصور معنى الحيوان الناطق ووضع لفظ الانسان بازآئه والرابع ماوضع لكلى باعتباره بخصوص بعض افراده وهذا القسم مما لاوجود له بل يستحيل لان الخصوصيات لايعقل كونها مرآة لملاحظة كلياتها بخلاف العكس واكتفى المصنف بالقسمين الاولين لعدم تحقق الرابع وظهور الثالث وعدم تعلق غرض به فيما هو المقصود الاصلى والقسم الاول وان كان كذلك الا انه لما شارك الثانى الذى له خفاء وتعلق تام بالمقصود فى تشخص المعنى تعرض له لمزيد توضيح صاحبه (قوله فالوضع كلى) وانما وصف الوضع بالكلية والعموم مع ان الوضع المتعلق بوضع معين لايكون الامعينا باعتباران ماهو وسيلة اليه فى تعقل الموضوع له بامر عام مشترك بين افراده فهو من وصف الشئ بما هو من صفات سببه وآلته وذلك اى اللفظ الموضوع المشخص باعتبار امر عام مثل اسم الاشارة فان هذا مثلا موضوعة للتأنيث بتأويل اللفظة اوالكلمة ووجه التذكير فى مسماه ظاهر وفى بعض النسخ موضوعه بالاضافة الى الضمير وحينئذ يكون بمعنى الموضوع له على الحذف والايصال ويكون مسماه عطفا تفسيريا له ومسماه المشار اليه المشخص مسماه مبتدأ والمشار اليه المشخص خبره وقيل صفة والخبر قوله بحيث لايقبل الشركة فلا يقال هذا ويراد به مفهوم كلى بل لايقصد بهذا الاواحد مشخص

وكذا

وكذا الحال فى انا وانت (تنبيه) لفظ التنبيه يستعمل فى مقامين احدهما ان يكون الحكم المذكور بعده بديهيا والثانى ان يكون معلوما من الكلام السابق وههنا الحكم المذكور بديهى اولى اذ تصور طرفيه بالاسناد يكفى فى الجزم بالنسبة وليس ماذكره استدلالا بل تنبيه يذكر فى صورة الاستدلال والبديهيات قد ينبه عليها ازالة لما قد يكون فى بعض الاذهان القاصرة من الخفاء مما هو من هذا القبيل اى ماصدق عليه اللفظ الموضوع لمشخصات باعتبار اندراجها تحت امر عام لايفيد التشخص الابقرينة معينة لان وجه افادته الواحد من تلك المشخصات بعينه ليس الاوضعه له وهو لايختص به لاستوآء نسبة الوضع الى المسميات اى مع اشتراك الكل فى ذلك لابد فى افادة التعيين من امر ينضم اليه به يحصل ذلك التعيين وهو المعنى بالقرينة فان قيل ماهو من هذا القبيل والالفاظ المشتركة سيان فى عدم افادة المعنى الموضوع له بدون القرينة وتعدد المعنى الموضوع له فما الفرق بينهما قلنا الفرق لزوم التعيين فى المعنى وعدمه ووحدة الوضع وتعدده فان قلت اللفظ بحسب استعماله فى معناه الحقيقى لايحتاج الى قرينة دون المعنى المجازى على ما هو المقرر فكيف حكمت بالاحتياج قلنا المراد بما ذكر هو ان اللفظ الموضوع لمعنى يكفى فى صحة الاستعمال فى معناه كونه موضوعا لذلك المعنى ولا يحتاج الى القرينة بمجرد الاستعمال بخلاف المجازى فانه يحتاج الى قرينة بمجرد ذلك ليصرف عن ارادة المعنى الحقيقى الذى وضع اللفظ للاستعمال فيه واحتياج القرينة فيما نحن فيه وفى المشترك لدفع مزاحمة المعانى الحقيقية وفهم المراد لا لاستعمال فيه (التقسيم) معنى التقسيم ضم قيدين او اكثر الى مطلق ليصير ذلك المطلق بانضمام كل قيد قسما مباينا اوغير مباين باعتبار تنافى القيود ولا تنافيها (اللفظ الموضوع لمعنى) مدلوله الموضوع له اما كلى اومشخص والاول اى الاول من قسم اللفظ وهو ما مدلوله كلى اماذات اى مدلوله ذات وهو اسم الجنس اومدلوله حدث وهو المصدر والمراد بالذات مالايكون حدثا ولا امر كاً منه ومن غيره والمراد بالحدث هو المعنى المعتبر فى جميع تصاريف المشتقات وانما اخرجه عن اسم الجنس ليبتنى عليه بيان معنى المشتق ومعنى الفعل فكانه قال المدلول الكلى اما حدث وحده اوغيره وحده واما مركب منهما وذلك اما بان يؤخذ غير الحدث من حيث انه يقيد به على وجه من الوجوه المعتبرة فى معانى الاسماء المشتقة واما بان يؤخذ الحدث من حيث انه منسوب الى غيره نسبة تامة خبرية اوانشائية كما فى الافعال والمقصود بذلك نوع الضبط لاالحصر العقلى ولما كان اعتبار المركب منهما من غير اعتبار النسبة لايفيد اختص ذلك المركب بما اعتبر فيه مع الطرفين نسبة فعبر عنه بقوله اونسبة بينهما لانها السبب فى وضع اللفظ بازآء ذلك المركب وذلك اشارة الى النسبة بتأويل المذكور

امان يعتبر من طرف الذات وهو المشتق بان تعتبر الذات اولا وتعقل نسبة وتقيد
بالحدث وما اعتبر منه الذات المنسوبة الى الحدث على ماهو معنى المشتق واما ان يعتبر
قيام ذلك الحدث به من جهة الحدوث وهو اسم الفاعل او الثبوت وهو الصفة
المشبهة او وقوع الحدث عليه وهو اسم المفعول او كونه آلة لحصوله وهو اسم الآلة
او مكانا وقع فيه وهو ظرف المكان او زمانا له وهو ظرف الزمان او يعتبر قيام
الحدث به على وصف الزيادة على غيره وهو اسم التفضيل او من طرف الحدث بان يعتبر
الحدث اولا ثم يلاحظ انتسابه الى الذات وهو الفعل فى جعل الفعل من اقسام
ما مدلوله كلى تأمل فان كون بعض معناه وهو الحدث كليا ظاهر واما مجموع معناه
الذى هو الحدث والنسبة المخصوصة التى لوحظت من حيث انها حالة بين ذلك الحدث
وفاعله المخصوص آلة لتعرف حاليهما مربوطا احدهما بالاخر فى كليته وصحة حمله
على شئ نظر بل هو باعتبار تمام معناه كالحرف الثانى اى اللفظ كالحرف الثانى
اى اللفظ الموضوع لمعنى مشخص فالوضع اى وضع اللفظ لذلك المشخص اما مشخص
ايضا بان يكون الموضوع له مشخصا واحدا لوحظ بخصوصه اى بما يعينه او كلى
اى عام بان يكون الموضوع له كلا من المشخصات لوحظت اجمالا بامر كلى يعمها
صدقا والاول اى اللفظ الموضوع المشخص وضعا خاصا العلم اى العلم الشخصى
المتبادر من لفظ العلم واما العلم الجنسى فخارج عن مورد القسمة اذ معناه كلى والثانى
اى اللفظ الموضوع لمشخص وضعا عاما اقسام اربعة الحرف والضمير واسم الاشارة
والموصول ووجه الحصر فى هذه الاقسام ان مدلوله اما ان يكون معنى فى غيره
اى حاصلا فى متعلقه ويتعين بانضمام ذلك الغير اليه يعنى انه لا يتحصل فى الذهن
ولا فى الخارج بنفسه بل يتحقق بانضمام متعلقه اليه ويتعقل بتعقله وهو الحرف كمن
والى مثلا فان معنى من ليس مطلق الابتدآء بل معناه ابتدآء خاص متعلق بشئ معين
فلا يفهم معناه الا اذا تعقل ذلك الشئ المعين لكنه ليس موضوعا للابتدآء الخاص
الا وضعا عاما فلا يلزم كونه مشتركا مع كون معانيه متعددة لكون وضعه لتلك المعانى
وضعا واحدا اولا يكون كذلك بان يكون معنى حاصلا فى نفسه متحصلا بدون انضمام
امر اليه واذ قد عرفت ان الالفاظ الموضوعة لمشخصات وضعا عاما يحتاج حين
استعمالها الى قرينة لافادة التعيين فالقرينة ان كانت فى الخطاب اراد به المعنى
المصدرى يعنى الخاطبة فيتناول ضمير المتكلم والغائب فالضمير كانا وانت وهو فان
ما يفيد ارادة المعين منها انما هو الخطاب الذى هو توجيه الكلام الى حاضر ولما شارك
اسم الاشارة والموصول والضمير الحرف فى كونها موضوعة باوضاع عامة
مخصوصة اشار الى الفرق بان تلك الاسماء معانيها مفهومات مستقلة بالمفهومية
لكن لا يتعين شئ مراد من هذه الالفاظ الا بقرينة معينة على قياس الاسماء المشتركة

لفظا واما الحرف فان مفهومه لا يستقل بالمفهومية بل هو آلة لملاحظة غيره
فلا يتعقل بنفسه ثم اشار الى ان الموصول وان كان موضوعا عاما لمشخصات مخصوصة
لكن المخاطب ربما لم يفهم من الموصول عرفا انحصاره فى شخص معين كقولك لمن سمع
انه جاء واحد من بغداد الذى جاء من بغداد رجل عالم فبهذا الاعتبار عده كليا مع جعله
من اقسام المشخص واما الضمير واسم الاشارة اذا كانا باقيين على حالهما فانه يفهم
المخاطب منه ما يمنع تصوره من الشركة وان كانت فى غيره فاما حسية بان يشار
الى المراد بذلك اللفظ بعضو من الاعضاء المخصوصة وهو اسم الاشارة او عقلية
بان يشار الى المراد باللفظ بنسبة مضمون جملة اليه معهودين المتكلم والمخاطب
انتسابه اليه ولقائل ان يقول كون الحرف وضميرى المتكلم والمخاطب موضوعة
للشخص ظاهر واما كون ضمير الغائب فقد يعود الى الكلى ولفظ هذا قد يشار به
الى الجنس وكذا الذى قد يراد به كلى تعلق علم المخاطب والمتكلم بانتساب مضمون
جملة اليه كما اذا قيل الذى جعل مورد القسمة ههنا هو اللفظ الموضوع فلا يجوز
عد الموصولات واسم الاشارة والضمائر مطلقا من اقسام اللفظ الموضوع لمشخص
وقد اجيب عن الاشارة الى الجنس باسماء الاشارة بابتنائها على جعله بمنزلة المحسوس
المشاهد ولم يتعرض لمثل ذلك فى ضمير الغائب والموصول ولا يبعد ان يرتكب
فى الموصول واما ضمير الغائب فقد قال بعض المحققين الظاهر ان لفظ هو موضوع
للجزئيات المندرجة تحت مفهوم الغائب والمفرد المذكر سوآء كانت جزئيات حقيقية
او اضافية وهو الموصول قيل اللفظ الموضوع للمشخص بالوضع العام لا ينحصر
فى الاقسام المذكورة اذ اسماء حروف التهجى منه وكذا اسماء الكتب اقول اسماء
الكتب ليس مما نحن فيه اذ الكتاب الذى هو عبارة عن الالفاظ والعبارات
المخصوصة لا يتعدد الا بتعدد تلفظ اللافظ وذلك التعدد تدقيق فلسفى لا يعتبره
ارباب العربية الا ترى انهم يجعلون وضع الضرب والقتل وضعا شخصيا الا نوعيا
لجعل الموضوع امرا معينا لا متعددا واسم الكتاب موضوع لامر واحد ملحوظ
بخصوصه فلا يكون موضوعا بالوضع العام واما اسماء حروف التهجى فموضوعات
لمفهومات كليات صادقات على متعدد يرشدك اليه قول الصرفيين كل واو متحركة
مفتوح ما قبلها تقلب الفا وقولهم كل واو وقعت رابعة فصاعدا ولم يضم ما قبلها
تقلب ياء وقولهم كل همزة ساكنة بعد همزة متحركة تقلب بما يجانس حركة
ما قبلها الى غير ذلك فان قلت اذا لم يتعدد اللفظ عندهم بتعدد التلفظ ولم يعتبر ذلك
التعدد فكيف يكون ما يطلق عليه اسماء حروف التهجى متعددا حتى يقال انها
موضوعات لمفهومات كلية صادقة على متعددات قلت كانهم اعتبروا تعدد الحروف
بتعدد وقوعها فى الكلمات مثلا يجعلون واو القول غير واو الرضوان ثم اذكر ان

التعدد المستفاد من ادخال الكل فى هذه الاسماء هو التعدد الحاصل بتعدد التلفظ بها لا يلتفت اليه (الخاتمة) تشتمل على تنبيهات اى على كل منها ان اريد بها الالفاظ والا يلزم اشتمال الشئ على نفسه وان اريد بها المعانى تكون من قبيل اشتمال الظرف على المظروف باعتبار ان الالفاظ قوالب المعانى (الاول) اى التنبيه الاول الثلاثة اى الضمير واسم الاشارة والموصول مشتركة فى ان مدلولاتها ليست معانى فى غيرها يعنى معانى هذه الثلاثة مشتركة فى ان كلا منها بتمامه معنى فى نفسه ملحوظ قصدا مستقلا بالمفهومية وصالح للحكم عليه وبه وان كانت تلك المدلولات تحصل بالغير اى ليس كل من تلك المدلولات متحصلا فى العقل بحسب فهمه مما وضع بازائه الا بانضمام قرينة اليه من الخطاب والاشارة حسا او عقلا فهى اسماء اى اذا كانت معانيها بتمامها مستقلة بالمفهومية فهى اسماء لان الاسم ما يكون تمام معناه كذلك (التنبيه الثانى) الاشارة العقلية لا تفيد التشخص هذا اشارة الى الفرق بين الموصول والمضمر واسم الاشارة بان الموصول مع القرينة التى هى الصلة لا يفيد الجزئية وعلل ذلك بقوله لان تقييد الكلى بالكلى لا يفيد الجزئية اما كون القيد كليا فظاهر نظرا الى ان مجرد الصلة لا يدل الا على انتساب مضمون جملة على ذات من غير تعيين واما كلية المقيد مع ان معنى الموصول مشخص على ما قرره فمن حيث ان المفهوم للعام بالوضع من الموصول وحده حين الاطلاق ليس الا الامر الذى هو آلة لملاحظة المشخصات ولا شك انه كلى مقيد بمضمون الصلة الذى هو كلى ايضا فلا يفهم السامع منه بمجرد ذلك مشخصا مانعا من الشركة وان صح فهم المشخص بانضمام امر خارج كما اذا انحصر انتساب مضمون الصلة به على السامع بخلاف قرينة الخطاب والحس فان كلا منهما يفيد التشخص فيفهم السامع منهما ما يمتنع فيه الشركة فلذلك كانا اى المضمر واسم الاشارة جزئيين وهذا اى الموصول كليا وفيه بحث اذ الموصول موضوع للمشخص على ما حقق وعدم فهم السامع المعين لا يوجب الكلية اللهم الا ان يقال المراد ان الموصول عد كليا نظرا الى فهم السامع من مجرد قرينة الصلة والاشارة العقلية مع قطع النظر عن الانحصار الخارجى لان الموصول كلى حقيقة فلا يستقيم كلامه اذ القرينة المفيدة للتشخص المحتاج اليها فى الاستعمال ان اعتبرت فلا فرق وان لم تعتبر فلا فرق ايضا لعدم افادة الجزئية فى الكل لكن لما كان المعتبر ظاهرا من القرينة هو مضمون الصلة حكموا بان قرينة الموصول هى الصلة والاشارة العقلية المفهومة منها والمصنف بنى هذه التفرقة على ذلك (التنبيه الثالث) علمت من هذا اى مما سبق من مباحث التقسيم الفرق بين العلم والمضمر حيث صرح بخصوص المعنى والوضع فى العلم وتعدد المعنى وعموم الوضع فى المضمر وعلمت ايضا فساد تقسيم الجزئى اليهما دون الاشارة كما فعله بعضهم ظنا اى بناء على ظن ان ذلك اى اسم

الاشارة موضوع لامر عام الا انه يتعين بقرينة الاشارة الحسية فى استعماله فى معين دون اصل الوضع ومدلول الضمير يتعين بالوضع الذى هو مناط الجزئية ووجه الفساد ما مر من ان التعين فيه ايضا وضعى كالعلم والمضمر (وقوله دون الاشارة) حال من ضمير اليهما اى متجاوزين اياه حيث لم يشمله التقسيم وقوله ظنا مفعول له للتقسيم (التنبيه الرابع) تبين لك من هذا اى من معنى التقسيم المذكور ان معنى قول النحاة الحرف يدل على معنى فى غيره انه لا يستقل بالمفهومية بان لا يكون ملحوظا قصدا وبالذات بل يكون ملحوظا تبعا وعلى انه وسيلة الى ملاحظة غيره وهذا لا يتضح غاية الاتضاح الا بتمهيد مقدمة فنقول ان المعانى قد تكون ملحوظة قصدا وبالذات وقد تكون ملحوظة تبعا غير مقصودة بذواتها بل على انها آلة لملاحظة غيرها ومرآة لمشاهدة ما سواها وهى بالاعتبار الاول مستقلة بالمفهومية والتعقل وصالحة لان يحكم عليها وبها وبالاعتبار الثانى غير مستقلة وغير صالحة للحكم عليها وبها واستوضح ذلك من قولك قام زيد ونسبة القيام اليه فانت فى الحالتين مدرك للنسبة القيام اليه لكنها فى الحالة الاول مدركة من حيث انها حالة بين زيد والقيام وآلة لتعرف حالهما فكانها مرءآة لمشاهدتهما ولذلك لا يمكن لك ان تحكم عليها او بها واما فى الحالة الثانية فهى ملحوظة بالذات ومدركة بالقصد يمكنك اجراء الاحكام عليها بانها من باب النسب والاضافات فهى على الاول غير مستقلة بالمفهومية وعلى الثانى مستقلة وهذا كما ان المبصر قد يكون مبصرا بالذات مقصودا بالابصار وقد يكون مبصرا تبعا على انه آلة لابصار غيره كالمرءآة فانك اذا نظرت اليها وشاهدت ما ارتسم فيها من الصورة فان قصدت الى مشاهدة الصورة فالمرءآة فى تلك الحالة مبصرة ايضا لكنها غير مبصرة قصدا بل تبعا ولا يمكن لك ان تحكم عليها او بها كما يمكن على الصورة وان قصدت الى مشاهدة المرءآة نفسها تكون صالحة لان تحكم عليها او بها وتكون الصورة حينئذ مبصرة تبعا غير محكوم عليها او بها فنسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى محسوساته واذا تمهد هذا فنقول معنى الابتداء له تعلق بغيره كالسير مثلا فذلك المعنى اذا لاحظه العقل قصدا وبالذات كان معنى مستقلا بالمفهومية صالحا لان يحكم عليه كما تقول الابتداء معنى اضافى وبه كما تقول ما بحث عنه معنى الابتداء ويلزم منه ادراك متعلقه تبعا وبالعرض اجمالا وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء ولك بعد ملاحظته على هذا الوجه ان تقيده بمتعلق مخصوص فتقول ابتداء سير البصرة ولا يخرجه ذلك عن الاستقلال واذا لاحظ العقل انه حالة بين السير والبصرة وجعله لمعرفة حالهما ومرءآة لمشاهدة حالهما على هيئة الانضمام والارتباط كان معنى غير مستقل بالمفهومية غير صالح لان يحكم عليه او به وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من وهذا معنى ما ذكره

ابن الحاجب فى الايضاح حيث قال الضمير فى مادل عـلى معنى فى نفسه يرجع الى
المعنى اى مادل على معنى باعتباره فى نفسه وبالنظر اليه لا باعتبار امر خارج عنه
ولذلك قيل الحرف مادل على معنى فى غيره اى حاصل فى غيره اى باعتبار متعلقه
لا باعتباره فى نفسه فقـد اتضح ان ذكر متعلق الحرف انما وجب ليتحصل معناه
فى الذهن اذ لا يمكن ادراكه الا بادراك متعلقه وهو آلة لملاحظته لان الواضع اشترط
فى دلالته على معناه الافرادى ذكر متعلقه ولو لم يشترط ذلك لامكن فهم معناه
والحكم عليه وبه فى نفسه فانه لا يرجع الى طائل وايضا فحيث لا دليل على هذا الاشتراط
فى الحروف سوى التزام ذكر المتعلق فى الاستعمال وهو مشترك بينها وبين الاسماء
اللازمة الاضافة فالفرق الذى ذكروه بان ذكر المتعلق فى الحروف لاجل الدلالة
فى تلك الاسماء لتحصيل الغاية التى هى التوصل تحكم واما بيان عموم الوضع
فى كلمة من فهو ان الواضع تعقل معنى الابتداء مطلقا وهو امر مشترك بين الابتداآت
المشخصة التى كل منها ملحوظ تبعا ووضع لفظة من لهاى لكل منها وقس على هذا
سائر الحروف بخلاف الاسم والفعل فان معنى الاسم بتمامه مستقل بالمفهومية
والفعل وان كان تمام معناه غير مستقل بالمفهومية وغير صالح للحكم عليه وبه الا ان
جزأ معناه اعنى الحدث مستقل بالمفهومية والحاصل ان قام مثلا يدل على حدث
وهو القيام وعلى نسـبة مخصوصة بينه وبين فاعله اعنى النسبة الحكمية الخبرية
الجزئية فانها ملحوظة من حيث انها حالة بين الحدث وفاعله وآلة لتعرف حالهما
الا ان احدهما متعين بدلالة اللفظ والآخر وان كان متعينا فى نفسه بوجه ملحوظ
بذلك الوجه والا لما امكن ايقاع تلك النسبة لكن اللفظ لا يدل عليه فلا يتحصل هذا
الجزء الا بملاحظة الفاعل فلابد من ذكره كما هو حال متعلق الحرف فالفعل
باعتبار مجموع معناه غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح لان يحكم عليه بشئ ثم جزؤه
اعنى الحدث وحده مأخوذ فى مفهوم الفعل على انه مسند الى شئ آخر فصار الفعل
باعتبار جزء معناه محكوما به وممتازا عن الحرف ولم يبلغ الى مرتبة الاسم فان قلت
لم جعل النسبة التامة مضمومة الى المنسوب وجعل المجموع مدلول لفظ الفعل
ولم تضم الى المنسوب اليه كذلك مع انه حالة بينهما ولا اختصاص لها باحدهما قلت
لعل السبب فى ذلك ان النسبة قائمة بالمنسوب متعلقة بالمنسوب اليه كالابوة القائمة
بالاب المتعلقة بالابن فان قلت كما ان مجموع الفعل والفاعل فى مثل قام زيد يستفاد
منه نسـبة غير مستقلة وطرفان كذلك الصفة نحو قائم فلم قلتم جاز كون الصفة
محكوما عليها ومحكوما بها اجيب بان النسبة فى الفعل نسبة تامة منفردة بنفسها
غير مربوطة بغيرها اصـلا والمقصود من التركيب افادة تلك النسبة بخلاف الصفة
فان النسـبة المعتبرة فيها نسبة تقييدية غير تامة لا تقتضى انفراد المعنى المعتبر

عن غيره وعدم ارتباطها بغيرها ولا تكون هى ايضا مقصودة اصلية بالافادة من
العبارة فلهذا جاز ان يلاحظ جانب الذات تارة فتجعل محكوما عليها وتارة جانب
الوصف فتجعل محكوما بها واما النسبة المعتبرة فيها فلا تصلح للحكم عليها ولا بها فان
قلت ماذكرته من ان مجموع الفعل وفاعله لا يصلح لان يكون محكوما به ينافى ماذكره
النحاة من ان المسند فى قولنا زيد قام ابوه هو الجملة الفعلية اجيب بان المقصود ههنا
حكمان احدهما الحكم بان ابا زيد قائم والثانى بان زيدا قائم الاب ولا شك ان هذين
الحكمين ليسا بمفهومين صريحا من هذا الكلام بل المقصود الاصلى احدهما والآخر
يفهم التزاما فان كان المقصود هو الاول فزيد فى هذا الكلام باعتبار مفهومه الصريح
غير محكوم عليه ولا به بل هو لتعيين المحكوم عليه وان كان المقصود هو الثانى فالمسند
هو القيام المقيد بالاب الا ترى انك لو قلت قام ابو زيد واوقعت النسبة بينهما لم يرتبط
بغيره اصلا فلو كان معنى قام ابوه ايضا كذلك لم يرتبط بزيد ولم يقع خبرا عنه ومن ثمة
تسمع النحاة يقولون قام ابوه جملة وليس بكلام لتجرده عن ايقاع النسبة بين طرفيها
بقرينة ذكر زيد مقدما وايراد الضمير الدال على الارتباط الذى يستحيل وجوده مع
الايقاع (التنبيه الخامس) قد عرفت مما سبق من الفرق بين الفعل والمشتق ان ضاربا
لا يرد على حد الفعل النحويون حدوا الفعل بانه مادل على معنى فى نفسه مقترن باحد
الازمنة الثلاثة واورد عليه ان ضاربا يصدق عليه هذا الحد وليس بفعل فالحد ليس
بمانع وفيما سبق من الفرق بين الفعل والمشتق علم انه لا يرد فانه اى الفعل مادل على
حدث ونسبة الى موضوع وزمانها على ان الحدث اول ما اعتبر فى مفهومه وضارب
ليس كذلك لانه يدل على ذات ونسـبة الحدث اليها فالملحوظ اولا فى الفعل الحدث
وفى المشتق الذات ويحتمل ان يعود الضمير فى قوله فانه الى ضارب وتكون كلمة ما نافية
(التنبيه السادس) ويعلم منه اى مما سبق من التقسيم الفرق بين اسم الجنس وعلم
الجنس اعلم ان فى اسم الجنس مذهبين احدهما وهو الاكثر استعمالا انه موضوع
للماهية مع وحدة لا بعينها وتسمى فردا منتشرا كما ذهب اليـه ابن الحاجب
والزمخشرى والآخر انه موضوع للماهية من حيث هى هى كما ذهب اليه المصنف
فى التقسيم ولا يخفى ان علم الجنس غير مذكور فى التقسيم فلابد من تأويل لهذا الكلام
وهو ان الفرق الذى ذكره مبنى على قول من يجعل اسم الجنس موضوعا للماهية من
حيث هى هى كما ان علم الجنس كذلك الا ان بينهما فرقا فان علم الجنس كاسامة وضع
بجوهره للجنس المعين فيدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب متعينة
عنده معهودة كما ان الاعلام الشخصية تدل بجواهرها بحسب الوضع على ان تلك
الاشخاص معهودة متعينة لديه واسم الجنس كاسد لا يدل على ذلك التعين
بجوهره اصـلا بل وضع لغير معين من تلك الحقيقة ثم جاء التعين وهو معنى فيه من

خارج بالالة من نحو اللام للتعريف فالتعين جزء من مفهوم علم الجنس وخارج عن مفهوم اسم الجنس فلما دل التقسيم على ان اسم الجنس موضوع للمعنى الكلى الذى هو نفس الحقيقة من غير اعتبار التعين وان علم الجنس موضوع للحقيقة باعتبار التعين فيه اسند معرفة الفرق الى هذا التقسيم الدال على مبنى الفرق تأمل (التنبيه السابع) الموصول عكس الحرف هذا اشارة الى فرق آخر بين الموصول والحرف يفهم التزاما من الفرق المذكور صريحا وهو استقلال المعنى وعدمه فان الحرف يدل على معنى فى غيره وتحصله وتعقله بما اى بذلك الغير الذى هو اى الحرف معنى فيه والموصول عكس ذلك اذ معناه امر مبهم عند السامع يتعين عنده بما هو معنى اى بمفهوم الصلة الذى هو معنى فيه اى فى الموصول وانما قيدنا الابهام بكونه عند السامع لانتفاء الابهام فى المعنى المراد بالموصول بحسب الوضع عند المتكلم (التنبيه الثامن) الفعل والحرف يشتركان فى انهما يدلان على معنى باعتبار كونه ثابتا للغير هذا اشارة الى علة امتناع الحكم على الفعل والحرف مستعملين فى معناهما وهى ان صحة الحكم على الشئ موقوف على ثبوته فى نفسه اى استقلاله بالمفهومية ليمكن اثبات غيره له وكل واحد من مدلوليهما غير مستقل بالمفهومية بل امر ثابت للغير فمعنى من مثلا كما ذكره الابتداء الخاص الذى يكون آلة لملاحظة الغير كالسير والبصرة ومعنى ضرب هو ذلك الحدث المنسوب الى فاعل ما بحيث تكون النسبة مرآة لملاحظة طرفيها وآلة لتعرفهما وهو من هذه الجهة اى كون كل من مفهومى الفعل والحرف امرا غير ثابت فى نفسه بل لغيره لا يثبت له الغير اى لا يثبت الغير لكل منهما بل لا يثبتان لشئ منهما اصلا اذا كانا مستعملين فى معناهما وانما قيدنا بالاستعمال لئلا ينتقض بقولهم ضرب فعل ماض ومن حرف جر فان الالفاظ كلها من حيث انفسها اى مقطوعا فيها النظر عن ارادة معانيها الموضوعة هى لها متساوية الاقدام فى صحة الحكم عليها وبها ومنهم من قال ضرب ومن مثلا فى تلك الصورة اسم باعتبار دعوى وضع الالفاظ الموضوعة لمعان لانفسها ايضا فى ضمن ذلك الوضع وحيث لا دليل لهم على تلك الدعوى الا ذكر اللفظ وارادة نفسه التزم عليهم دعوى وضع المهملات فى مثل قولهم جسق مهمل او ثلاثة احرف ولا يقدم عليها عاقل فضلا عن فاضل ولقائل ان يقول فحينئذ لا يكون آمنوا فى قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا اسما لانتفاء وضعه ولا فعلا لان المراد به لفظه فلا يصدق قول النحاة ولا يتأتى الكلام الا فى اسمين او فعل واسم والجواب ان المراد من قولهم ولا يتأتى الخ انه لا يتأتى الا فى اسمين حقيقة او ما يقوم مقامهما وآمنوا من حيث ارادة نفس لفظه به كاسم مستقل بالمفهومية ولا بد من اعتبار هذا التأويل على هذا التقدير لئلا يشكل هذا الحصر وتعريف المبتدأ والكلام اللهم الا ان يقال ذلك الحصر وتلك التعريفات

مبنية على اعتبار ما هو شائع فى الاستعمالات لا على اعتبار النوادر واذا كان معنى الفعل والحرف كذلك فامتنع الخبر عنهما مستعملين فى معناهما اى لا يصح ان يخبر عن معنيهما الا كليا بخلاف الاخبار بهما فان الفعل وان لم يصح الاخبار بتمام معناه لكنه يصح ان يخبر بجزئه الذى هو الحدث (التنبيه التاسع) الفعل مدلوله كلى ولما ذكر فى التنبيه الثامن جهة الاشتراك بينهما ذكر فى التنبيه التاسع جهة الافتراق اعلم ان الفعل باعتبار جزء معناه وهو الحدث كلى واما باعتبار تمام معناه وهو الحدث والنسبة فى زمان معين الى موضوع ما ففى كليته نظر بل هو باعتبار تمام معناه كالحرف فكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء خاص بخصوصه كذلك لفظة ضرب موضوعة وضعا عاما لكل نسبة الحدث الى فاعل ما بخصوصها فجعله من اقسام اللفظ الموضوع لمعنى كلى غير مستقيم ولما كان الحدث الذى هو جزء معنى الفعل مستقلا بالمفهومية قد يتحقق فى ذوات متعددة صالحا للانتساب الى كل منها جاز نسبته الى خاص منه اى من كل واحد منها فيخبر به اى بالفعل باعتبار ذلك الحدث عن كون شئ وهو بهذا الاعتبار مسند دائما اذ قد اعتبر فى مفهومه ذلك النسبة بحسب الوضع فلذا لم يمكن جعله مسندا اليه دون الحرف اذ تحصل مدلوله اى تعقل مدلول الحرف الذى هو تحصله الذهنى انما هو بما يحصل له اى بتبعية ما يحصل مدلول الحرف له من متعلقه واذا كان غير مستقل فى التعقل والتحقق فلا يدمقل لغيره فلا يكون مخبرا به كما لا يكون مخبرا عنه لذلك (التنبيه العاشر) فى ضمير الغائب وفى كليته نظر فتأمل وجه النظر ان الضمير مطلقا سواء كان للغائب او للمتكلم او للمخاطب موضوع لكل مشخصات وضعا كليا عاما فقد علم منه ان فى كلية الضمير باعتبار توهم وضع كل واحد من افراده لمفهوم كلى كوضع هو مثلا لمفهوم الواحد الغائب المذكر نظرا وفى بعض النسخ فى كليته وجزئيته نظر وجهه ان كثيرا ما يكون المرجع اليه للضمير الغائب كليا كما يكون جزئيا والحكم بانه فى احدهما مجاز بعيد لكثرته فالجزم بكليته وجزئيته محل نظر وتأمل والحق انه قد يكون كليا وقد يكون جزئيا والمصنف انما عده من الجزئيات نظرا الى ان اكثر أئمة اللغة عدوا المضمرات مطلقا من المعارف واعتبروا فيها الجزئية بناء على تعريفهم المعرفة بما وضع لشئ بعينه (التنبيه الحادى عشر) المقصود من هذا التنبيه الاشارة الى التفرقة بين الحروف وبين الاسماء التى تشابه الحروف فى التزام ذكر المتعلق وذلك مثل ذو وفوق فان مفهومهما كلى لانهما بمعنى صاحب وعلو وان كانا لا يستعملان الا فى جزئيين اضافيين بالنسبة الى معناهما الذى هو الصاحب والعلو لعروض الاضافة فلا يكونان جزئيين بحسب الوضع بل بمجرد استعمالهما فى الجزئيين الاضافيين اللذين قد يكونان جزئيين بحسب الوضع حقيقيين وقد يكونان كليين ايضا كما تقول الانسان ذو نطق وذو حياة ولذا لا يصح ان

تحمله على الجزئية الحقيقية على ما يتبادر من المقابلة بالكلى وظهرت التفرقة بينهما
وبين الحرف اذ معنى الحرف جزئى مشخص كما بين (التنبيه الثانى عشر) لا يريبك اى
لا يوقعك فى ريبة وشك تعاور الالفاظ بعضها مكان بعض اى تناوب بعضها مكان
بعض وان قرئ بالضم فالمعنى تناوبها واقعا بعضها مكان بعض على ان الجملة
حال مؤكدة اذ المعتبر الوضع (ختم الرسالة بدفع ما عسى ان يخطر ببعض الاذهان)
وهو ان الحكم بالكلية والجزئية والعلمية والموصولية وامثالها للالفاظ انما هو
باعتبار ما استعمل فيها من المعانى فاذا قلت مثلا جاءنى ذو مال واردت به زيد افيحتمل
ان يتوهم بانه جزئى لاستعماله فى جزئى وكذا اذا انحصر فى بلدة حفظ التوراة فى زيد
فقلت الذى حفظ التوراة فى هذه البلدة حاضر فربما يتوهم ان هذه الالفاظ اعلام
شخصية لاتحاد المراد من كل منها ومن العلم الشخصى ووجه الدفع ما ذكر ان المعتبر
فى الالفاظ هو حال الوضع والموضوع له فى ذو امر كلى وان استعمل ههنا فى مشخص
فلا يكون جزئيا بخلاف زيد فانه جزئى لوضعه لذلك المشخص وكذا الحال فى مثل هذه
الصورة هذا آخر ما اخترناه من شروح الوضعية للمولى على القوشجى والجامى والعصام
وقد حرره الفقير الى الآء ربه ذى المواهب محمد المدعو بين الوزراء بالراغب والباباليه
الرقة سنة ثمان وستين ومائة والف من هجرة من له العز والشرف وبعض ما يتعلق
ببحث الوضع واقسامه مكتوب فى ق ١٩٥ (فى ان اسماء السور واسماء الكتب
والعلوم هل هى اعلام جنسية او شخصية) قال المولى الشهاب فى تفسير سورة
الفاتحة عند قول البيضاوى وتسمى ام القرءآن والمراد بالتسمية وضع العلم
لا الاطلاق وقال الفاضل الشريف فاتحة الكتاب صارت علما بالغلبة للسورة
وقد ذكره فى الكشف ايضا وفى اجتماع الغلبة والتجوز نظر مع انه مناف لما مر من
النقل قيل وفيه خفاء ايضا لان القول بعلمية الجنس ضرورى لمنع الصرف ونحوه
من الاحكام ويجب فى العلمية الشخصية تشخص المعين ولا تشخص هنا والاصح
ان اسماء السور موضوعة لتلك الالفاظ المقروءة فتكون واحدة بالنوع كما فى التلويح
وشرح المقاصد الان يقال مثل هذا المؤلف بحسب العرف يعد مشخصا
واما جعلها وامثالها من قبيل اسماء الاشارات فى عموم الوضع وخصوص
الموضوع له فبعيد جدا وما ذكر فى عدم اعتباره فيها من انها لو كانت موضوعة
لواحد من الخصوصيات كانت فى غيره مجازات وان كانت موضوعة لكل منها
كانت مشتركة بين معان غير محصورة وان كانت موضوعة لمعان كلية لزم
كونها مجازات لا حقائق لها والكل فاسد لا يتأتى هنا اذ قلما تستعمل فى شخص
والاكثر استعمالها فى الكل فلا يلزم ما ذكروا التفصيل فى شروح الرسالة الوضعية اقول
الذى عليه المعول فى اسماء السور واسماء الكتب والعلوم ونحوها انها اعلام شخصية

لتلك الالفاظ المخصوصة لا للصور الذهنية ولا للنقوش ولا للمركب منها وهى تعدد
فى العرف شيأ واحدا شخصيا واختلاف اللافظ وتعدده كتعدد امكنة زيد لا يغير
تشخصه لانها غير معتبرة فيه ومما يشهد له شهادة يزكيها الاستقراء تسميتها بالجمل كقل
هو الله احد وانا اعطيناك الكوثر ومثله معهود معروف فى الاعلام كتأبط شرا وبرق
نحره وصرد در دون اسماء الجنس فانه وان لم يكن مفقودا فيها لكنه نادر واما الاستدلال
له بدخول اللام عليه كالكافية والشافية فليس بشئ لانه ليس مما يستدل بمثله
وما قيل من ان العلمية الجنسية مما تفرد به الرضى وهو غير مسلم عند النحاة ودلالة
الموصول على ماهية نوعية او جنسية لا ترد عليه نقضا وفى شرح الفوائد الغياثية
اسماء العلوم كاسماء الكتب اعلام اجناس عند التحقيق وضعت لانواع واعراض
تتعدد بتعدد محالها القائمة بها كزيد وعمرو وقد تجعل اعلاما شخصية باعتبار ان
المتعدد باعتبار المحل يعد واحدا فى العرف وهو انما يتم اذا لم تكن موضوعة للمفهوم
الاجمالى انتهى وتردد السبكى فى اسماء العلوم هل هى اعلام بالغلبة او منقولات
عرفية كالدابة ورجح الثانى انتهى (فى تحقيق ان ذا القرنين هو الاسكندر الرومى
ام غيره) قال ابو مسلم الاصفهانى فى تفسير قوله تعالى ويسألونك عن ذى القرنين الاية
اختلف الناس فى ان ذا القرنين من هو فقيل هو الاسكندر بن فيلقوس اليونانى الذى
ملك الدنيا والذى يدل على ان القرءآن دل على ان الرجل المسمى بذى القرنين بلغ
ملكه الى اقصى المغرب والمشرق قال الله تعالى حتى اذا بلغ مغرب الشمس الخ وقال
حتى اذا بلغ مطلع الشمس الخ والى اقصى الشمال قال الله تعالى حتى اذا بلغ بين
السدين وجد من دونهما قوما الخ وهذا هو تمام القدر المعمور من الارض ومثل
هذا الملك البسيط لا شك انه على خلاف العادات وما كان كذلك وجب ان يبقى ذكره
مخلدا فى وجه الدهر وان لا يبقى مخفيا مستترا والملك الذى اشتهر فى كتب التواريخ
انه بلغ ملكه الى هذا الحد هو الاسكندر ولما كان القرءآن دل على ان ذا القرنين كان
الاسكندر ظهر ان المراد بذى القرنين هو الاسكندر بن فيلقوس اليونانى ثم ذكروا
فى وجه تسمية الاسكندر بذى القرنين وجوها منها انه لقب به لبلوغه قرنى الشمس
اى مطلعها ومغربها عن النبى صلى الله عليه وسلم سمى ذا القرنين لانه طاف قرنى
الدنيا يعنى جانبيها شرقها وغربها ومنها سمى به لانه ملك الروم وفارس وروى الروم
والترك ومنها انه انقرض فى وقته قرنان من الناس ومنها انه كان له قرنان اى ضفيرتان
ومنها انه كان على رأسه ما يشبه القرنين وغيرها من الوجوه المذكورة فى كتب
التفاسير قال الامام ابو منصور الثعالبى فى كتابه الموسوم بالمضاف والمنسوب اليه
فى مادة ذى القرنين بعد ما ذكر اقوال المفسرين واختلافاتهم فيه ما نصه وكان الاراء
والالسن واللغات والفرق مطبقة على ان ذا القرنين هذا هو الاسكندر الرومى قاتل

دار المجد فيما نقل الينا من اخباره من بعض المطابقة لما اقتص الله تعالى فى كتابه
والذى يقوى هذا الرأى اجتماع رواة الامم على ان السد الذى يدعى ردم يأجوج
ومأجوج من صنع الاسكندر وانه لم ينقل الينا خبر ملك جمع بين الايغال فى المشرق
والابعاد فى المغرب سواه انتهى ما هو المقصود وعلى ذلك الامام الرازى والبيضاوى
والزمخشرى وصاحب القاموس وغيرهم من اهل التحقيق فلا تلتفت الى ما تراه
فى بعض التفاسير والتواريخ والله اعلم بالصواب (الرسالة المشهورة للكاتب عبد الحميد
الى الكتاب) اما بعد حفظكم الله يا اهل صناعة الكتابة وحاطكم ووفقكم وارشدكم
فان الله عز وجل جعل الناس بعد الانبياء والمرسلين صلوات الله عليهم اجمعين
ومن بعد الملوك المكرمين اخيافا وان كانوا فى الحقيقة سوآء وصرفهم فى صنوف
الصناعات وضروب المحاولات الى اسباب معايشهم وابواب ارزاقهم فجعلكم
معاشر الكتاب فى اشرف الجهات اهل الادب والمروءة والعلم والرواية بكم تنتظم
للخلافة محاسنها وتستقيم امورها وبنصائحكم يصلح الله للخلق سلطانهم ويعمر
بلدانهم لا يستغنى الملك عنكم ولا يوجد كاف الا منكم فموقعكم من الملوك موقع
اسماعهم التى بها يسمعون وابصارهم التى بها يبصرون والسنتهم التى بها ينطقون
وايديهم التى بها يبطشون فامتعكم الله بما خصكم من فضل صناعتكم ولا نزع عنكم
ما اضفاه من النعمة عليكم وليس احد من اهل الصناعات كلها احوج الى اجتماع
خلال الخير المحمودة وخصال الفضل المذكورة المعدودة منكم ايها الكتاب اذا كنتم على
ما يأتى فى هذا الكتاب من صفتكم فان الكاتب يحتاج فى نفسه ويحتاج منه صاحبه
الذى يثق به فى مهمات اموره ان يكون حليما فى موضع الحلم فهيما فى موضع الحكم
ومقداما فى موضع الاقدام ومحجما فى موضع الاحجام مؤثرا للعفاف والعدل
والانصاف كتوما للاسرار وفيا عند الشدآئد عالما بما يأتى من النوازل يضع
الامور مواضعها والطوارق اماكنها قد نظر فى كل فن من فنون العلوم فاحكمه
فان لم يحكمه اخذ منه بمقدار ما يكتفى به يعرف بغريزة عقله وحسن ادبه وفضل
تجربته ما يرد عليه قبل وروده وعاقبة ما يصدر عنه قبل صدوره فيعد لكل امر عدته
وعتاده ويهيئ لكل وجه هيئته وعادته فتنافسوا يا معشر الكتاب فى صنوف
الآداب وتفقهوا فى الدين وابدؤا بعلم كتاب الله عز وجل والفرآئض ثم العربية فانها
ثقاف السنتكم ثم اجيدوا الخط فانه حلية كتبكم وارووا الاشعار واعرفوا غريبها
ومعانيها وايام العرب والعجم واحاديثها وسيرها فان ذلك معين لكم على ما تسمو اليه
هممكم ولا تضيعوا النظر فى الحساب فانه قوام كتاب الخراج وارغبوا بانفسكم عن
المطامع سنيها ودنيها وسفساف الامور ومحاقرها فانها مذلة للرقاب مفسدة للكتاب
ونزهوا صناعتكم عن الدناآت واربعوا بانفسكم عن السعاية والنميمة وما فيه اهل

الجهالات

الجهالات واياكم والكبر والسخف والعظمة فانها عداوة مجتلبة من غير احنة
وتحابوا فى الله عز وجل فى صناعتكم وتواصوا عليها بالذى هو اليق باهل الفضل
والعدل والنبل من سلفكم وان نبا الزمان برجل فاعطفوا عليه وواسوه حتى ترجع
اليه حاله ويؤب اليه امره وان اقعد احدكم الكبر عن مكسبه ولقاء اخوانه فزوروه
وعظموه وشاوروه واستظهروا بفضل تجربته وقديم معرفته وليكن الرجل منكم
على من اصطنعه واستظهر به ليوم حاجته احوط منه على ولده واخيه فان عرضت
فى الشغل محمدة فلا يضفها الا الى صاحبه وان عرضت مذمة فليحملها هو من دونه
وليحذر السقطة والزلة والملل عند تغير الحال فان العيب اليكم معشر الكتاب
اسرع منه الى عوام القرآء وهو لكم افسد منه لها فقد علمتم ان الرجل منكم اذا صحبه
من يبذل له من نفسه ما يجب له عليه من حقه فواجب عليه ان يعتقد له من وفائه
وشكره واحتماله وصبره ونصيحته وكتمان سره وتدبير امره ما هو جزآء لحقه ويصدق
ذلك بفعاله عند الحاجة اليه والاضطرار الى ما لديه فاستشعروا ذلك وفقكم الله
تعالى من انفسكم فى حالة الرخاء والشدة والحرمان والمواساة والاحسان والسرآء
والضرآء فنعمت السمة هذه لمن وسم بها من اهل هذه الصناعة الشريفة واذا ولى
الرجل منكم او صير اليه من امر خلق الله وعياله امر فليراقب ربه عز وجل وليؤثر
طاعته وليكن على الضعيف رفيقا وللمظلوم منصفا فان الخلق كلهم عيال الله
واحبهم اليه ارفقهم بعياله ثم ليكن بالعدل حاكما وللاشراف مكرما وللفيء موفرا
وللبلاد عامرا وللرعية متألفا وعن اذاهم متخلفا وليكن فى مجلسه متواضعا حليما
وفى سجلات خراجه واستقضاء حقوقه رفيقا واذا صحب احدكم رجلا فليختبر
خلائقه فاذا عرف حسنها وقبيحها اعانه على ما يوافقه من الحسن واحتال لصرفه
عما يهواه من القبيح بالطف حيلة واجمل وسيلة وقد علمتم ان سائس البهيمة اذا كان
بصيرا بسياستها التمس معرفة اخلاقها فان كانت رموحا لم يهجها اذا ركبها واذا كانت
شبوبا اتقاها من قبل يديها وان خاف منها شرودا توقاها من ناحية رأسها وان كانت
حرونا قمع برفق هواها فى طرقها فان استمرت عطفها يسيرا فيسلس قيادها
وفى الوصف من السياسة دلائل من ساس الناس وعاملهم وخدمهم وداخلهم
والكاتب بفضل ادبه وشريف صنعته ولطيف حيلته ومعاملته لمن يحاوره من الناس
ويناظره ويفهم عنه او يخاف سطوته اولى بالرفق لصاحبه ومداراته وتقويم اوده من
سائس البهيمة التى لا تحير جوابا ولا تعرف صوابا ولا تفهم خطابا الا بقدر ما يصيرها
اليه صاحبها الراكب عليها الا فارفقوا رحمكم الله فى النظر واعملوا فيه ما امكنكم
من الروية والفكر تأمنوا باذن الله ممن صحبتموه النبوة والاستثقال والجفوة ويصير
منكم الى الموافقة وتصيروا منه الى المواخاة والشفقة ان شاء الله تعالى ولا يجاوزن

الرجل منكم فى هيئة مجلسه وملبسه ومركبه ومطعمه ومشربه وبنائه وخدمه وغير ذلك من فنون امره قدر حقه فانكم مع ما فضلكم الله تعالى به من شرف صنعتكم خدم لا تحملون فى خدمتكم على التقصير وحفظة لا تحتمل منكم افعال التضييع والتبذير واستعينوا على عفافكم بالقصد فى كل ما ذكرته لكم وقصصته عليكم واحذروا متالف السرف وسوء عاقبة الترف فانهما يعقبان الفقر ويذلان الرقاب ويفضحان اهلهما ولاسيما الكتاب وارباب الاداب وللامور اشباه وبعضها دليل على بعض فاستدلوا على مؤتنف اعمالكم بما سبقت اليه تجربتكم ثم اسلكوا من مسالك التدبير اوضحها محجة واصدقها حجة واحمدها عاقبة واعلموا ان للتبذير آفة متلفة وهو الوصف الشاغل عن انفاذ علمه ورويته فليقصد الرجل منكم فى مجلسه قصد الكافى من منطقه وليوجز فى ابتدآئه وجوابه وليأخذ بمجامع حججه فان ذلك مصلحة لفعله ومدفعة للتشاغل عن اكثاره وليضرع الى الله فى صلة توفيقه وامداد تسديده مخافة وقوعه فى الغلط المضر ببدنه وعقله وادبه فانه ان ظن منكم ظان اوقال قائل ان الذى برز من جميل صنعته وقوة حركته انما هو بفضل حيلته وحسن تدبيره فقد تعرض بظنه اومقالته الى ان يكله الله عز وجل الى نفسه فيصير منها الى غير كاف وذلك على من تأمله غير خاف ولا يقل احد منكم انه ابصر بالامور واحمل لعبء التدبير من مرافقه فى صناعته ومصاحبه فى خدمته فان اعقل الرجلين عند ذوي الالباب من رمى بالعجب وراء ظهره ورأى ان صاحبه اعقل منه واحمد فى طريقته وعلى كل واحد من الفريقين ان يعرف فضل نعم الله عز وجل ثناؤه من غير اغترار برأيه ولا تزكية لنفسه ولا تكاثر على اخيه اونظيره وصاحبه وعشيرته وحمد الله واجب على الجميع وذلك بالتواضع لعظمته والتذلل لعزته والتحدث بنعمته وانا اقول فى كتابى هذا ما سبق به المثل من تلزمه النصيحة يلزمه العمل وهو جوهر هذا الكتاب وغرة كلامه بعد الذى فيه من ذكر الله عز وجل فلذلك جعلته آخره وتممته به تولانا الله واياكم يا معشر الطلبة والكتبة بما يتولى به من سبق علمه فى اسعاده وارشاده فان ذلك اليه وبيده والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته من مقدمة ابن خلدون

(كتاب طاهر بن الحسين)

قال المأمون لابنه عبد الله بن طاهر لما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما فكتب اليه ابوه طاهر كتابه المشهور عهد اليه فيه ووصاه بجميع ما يحتاج اليه فى دولته وسلطانه من الاداب الدينية والخلقية والسياسات الشرعية والملوكية وحثه على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم بما لا يستغنى عنه ملك ولا سوقى ونص الكتاب منقول من كتاب الطبرى (بسم الله الرحمن الرحيم) اما بعد عليك بتقوى الله وحده لا شريك له وخشيته ومراقبته عز وجل ومزايلة سخطه واحفظ رعيتك فى الليل

والنهار والزم ما البسك الله من العافية بالذكر لمعادك وما انت صائر اليه وموقوف عليه ومسئول عنه والعمل فى ذلك كله بما يعصمك الله عز وجل وينجيك يوم القيامة من عاقبه واليم عذابه فان الله سبحانه وتعالى قد احسن اليك واوجب عليك الرأفة لمن استرعاك امرهم من عباده والزمك العدل فيهم والقيام بحقه وحدوده عليهم والذب عنهم والدفع عن حريمهم وبيضتهم والحقن لدمائهم والامن لسبلهم وادخال الراحة عليهم ومؤاخذك بما فرض عليك وموقفك عليه ومسائلك عنهم ومثيبك عليه بما قدمت واخرت وفرغ لذلك فهمك وعقلك وبصرك ولا يشغلك عنه شاغل فانه رأس امرك وملاك شأنك واول ما يوفقك الله عز وجل به لرشدك وليكن اول ما تلزم به نفسك وينسب اليه فعلك المواظبة على ما افترض الله عز وجل عليك من الصلوات الخمس والجماعة عليها بالناس قبلك وعلى سننها فى اسباغ الوضوء فى افتتاح ذكر الله عز وجل فيها وترتل فى قرآءتك وتمكن فى ركوعك وسجودك وتشهدك ولتصدق فيها لربك ونيتك واحضض عليها جماعة من معك وتحت يدك وادأب عليها فانها كما قال الله عز وجل تنهى عن الفحشاء والمنكر ثم اتبع ذلك بالاخذ بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم وبالمثابرة على خلائقه واقتفاء آثار السلف الصالح من بعده فاذا ورد عليك امر فاستعن عليه باستخارة الله عز وجل وتقواه وبلزوم ما انزل الله تعالى فى كتابه من امره ونهيه وحلاله وحرامه وائتمام ما جاءت به الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قم فيه بما يحق لله عز وجل عليك ولا تميلن عن العدل فيما احببت اوكرهت لقريب من الناس اوبعيد وآثر الفقه واهله والدين وحملته وكتاب الله عز وجل والعاملين به فان افضل ما يزين به المرء الفقه فى دين الله والطلب له والحث عليه والمعرفة بما يتقرب به منه الى الله عز وجل فانه الدليل على الخير كله والقائد اليه والآمر به والناهى عن المعاصى الموبقات كلها وبها مع توفيق الله عز وجل يزداد العبد معرفة له واجلالا له ودركا للدرجات العلى فى المعاد مع ما فى ظهوره للناس من التوقير لامرك والهيبة لسلطانك والانسة بك والثقة بعدلك وعليك بالاقتصاد فى الامور كلها فليس شئ ابين نفعا ولا احضر امنا ولا اجمع فضلا منه والقصد داعية الى الرشد والرشد دليل على التوفيق والتوفيق قائد الى السعادة وقوام الدين والسنن الهادية بالاقتصاد فآثره فى دنياك كلها ولا تقصر فى طلب الآخرة والاعمال الصالحة والسنن المعروفة ومعالم الرشد ولا غاية للاستكثار البر والسعى له اذا كان يطلب به وجه الله ومرضاته ومرافقة اولياء الله فى دار كرامته واعلم ان القصد فى شأن الدنيا يورث العز ويحصن من الذنوب وانك لن تحوط نفسك ومرتبتك ولا تستصلح امورك بافضل منه فأته واهتد به تتم امورك وتزد مقدرتك وتصلح خاصتك وعامتك واحسن ظنك بالله عز وجل تستقم لك رعيتك

والتمس الوسيلة اليه فى الامور كلها تستدم به النعمة عليك ولا تتهمن احدا من الناس فيما توليه من عملك قبل ان تكشف امره فان ايقاع التهم بالبرآء والظنون السيئة بهم مأثم فاجعل من شأنك حسن الظن باصحابك واطرد عنك سوء الظن بهم وارفضه فيهم يعنك ذلك عن اصطناعهم ورياضتهم ولا يجدن عدو الله الشيطان فى امرك مغمزا فانه انما يكتفى بالقليل من وهنك فيدخل عليك من الغم فى سوء الظن ما ينغص لذاذة عيشك واعلم انك تجد بحسن الظن قوة وراحة وتكتفى به ما احببت كفايته من امورك وتدعو به الناس الى محبتك والاستقامة فى الامور كلها ولا يمنعك حسن الظن باصحابك والرأفة برعيتك ان تستعمل المسئلة والبحث عن امورك والمباشرة لامور الاولياء والحياطة للرعية والنظر فيما يقيمها ويصلحها بل لتكن المباشرة لامور الاولياء والحياطة للرعية فى النظر فى حوائجهم وحمل مؤوناتهم آثر عندك مما سوى ذلك فانه اقوم للدين واحيى للسنة واخلص نيتك فى جميع هذا وتفرد بتقديم نفسك تفرد من يعلم انه مسئول عن ما صنع ومجزى بما احسن ومأخوذ بما اساء فان الله عز وجل جعل الدين حرزا وعزا ورفع من اتبعه وعززه فاسلك بمن تسوسه وترعاه نهج الدين وطريقة الهدى واقم حدود الله تعالى فى اصحاب الجرآئم على قدر منازلهم وما استحقوه ولا تعطل ذلك ولا تهاون فيه ولا تؤخر عقوبة اهل العقوبة فان فى تفريطك فى ذلك ما يفسد عليك حسن ظنك واعزم على امرك فى ذلك بالسنن المعروفة وجانب البدع والشبهات يسلم لك دينك وتقم لك مروءتك واذا عاهدت عهدا فاوف به واذا وعدت الخير فانجزه واقبل الحسنة وادفع بها واغمض عن كل ذى عيب من رعيتك واشدد لسانك عن قول الكذب والزور وابغض اهل النميمة فان اول فساد امورك فى عاجلها وآجلها تقريب الكذوب والجرآءة على الكذب لان الكذب رأس المآثم والزور والنميمة خاتمتها لان النميمة لا يسلم صاحبها وقائلها لا يسلم له صاحب ولا يستقيم لطيعها امر واحب اهل الصلاح والصدق واعز الاشراف بالحق وواصل الضعفاء وصل الرحم وابتغ بذلك وجه الله تعالى واعزاز امره والتمس فيه ثوابه والدار الآخرة واجتنب سوء الاهوآء والجور واصرف عنهما رأيك واظهر برآءتك من ذلك لرعيتك وانعم بالعدل فى سياستهم وقم بالحق فيهم وبالمعرفة التى تنتهى بك الى سبيل الهدى واملك نفسك عند الغضب وآثر الوقار والحلم واياك والحدة والطيش والغرور فيما انت بسبيله واياك ان تقول انا مسلط افعل ما اشاء فان ذلك سريع فيك الى نقص الرأى وقلة اليقين بالله وحده لا شريك له واخلص لله النية فيه واليقين به واعلم ان الملك لله يؤتيه من يشاء وينزعه عمن يشاء ولن تجد تغيير النعمة وحلول النقمة الى احد اسرع منه الى جهلة النعمة من اصحاب السلطان والمبسوط لهم فى الدولة اذا كفروا نعم الله واحسانه

واستطالوا بما آتاهم الله عز وجل من فضله ودع عنك شره نفسك ولتكن ذخائرك وكنوزك التى تدخر وتكنز البر والتقوى والعدل واستصلاح الرعية وعمارة بلادهم والتفقد لامورهم والحفظ لدمائهم والاغاثة لملهوفهم واعلم ان الاموال اذا كثرت وذخرت فى الخزآئن لا تنمو واذا كانت فى اصلاح الرعية واعطاء حقوقهم وكف المؤنة عنهم نمت وزكت وصلحت العامة وتزينت به الولاة وطاب به الزمان واعتقد فيه العز والمنعة فليكن كنز خزآئنك تفريق الاموال فى عمارة الاسلام واهله وفرق منه على اولياء امير المؤمنين قبلك حقوقهم واوف رعيتك من ذلك حصصهم وتعهد ما يصلح امورهم ومعاشهم فانك اذا فعلت ذلك قرت النعمة عليك واستوجبت المزيد من الله عز وجل وكنت بذلك على جباية خراجك وجمع اموال رعيتك وعملك اقدر وكان الجميع لما شملهم من عدلك واحسانك اسلس لطاعتك واطيب نفسا بكل ما اردت فاجهد نفسك فيما حددت لك فى هذا الباب ولتعظم خشيتك فيه فانما يبقى من المال ما انفق فى سبيل الله بحقه واعرف للشاكرين شكرهم واثبهم عليه واياك ان تنسيك الدنيا وغرورها هول الآخرة فتتهاون بما يحق عليك فان التهاون يورث التفريط والتفريط يورث البوار وليكن عملك لله عز وجل وفيه وارج الثواب فان الله سبحانه قد اسبغ نعمته عليك فى الدنيا واظهر لديك فضله فاعتصم بالشكر وعليه فاعتمد يزدك الله خيرا واحسانا فان الله عز وجل يثيب بقدر شكر الشاكرين * وسيرة المحسنين * وقضى الحق فيما حمل من النعم * والبس من الكرامة ولا تحقرن ذنبا * ولا تمالئن حاسدا * ولا ترحمن فاجرا * ولا تصلن كفورا * ولا تداهنن عدوا * ولا تصدقن نماما * ولا تأمنن غدارا * ولا توالين فاسقا ولا تتبعن غاويا * ولا تحمدن مرآئيا ولا تحقرن انسانا * ولا تردن سائلا فقيرا ولا تحسنن باطلا * ولا تلاحظن مضحكا * ولا تخلفن موعدا * ولا تزهون فخرا * ولا تظهرن غضبا * ولا تأتين ندما * ولا تمشين مرحا * ولا تزكين سفيها * ولا تفرطن فى طلب الآخرة * ولا تدفعن الايام عتابا * ولا تغمضن عن ظالم رهبة منه او محاباة * ولا تطلبن ثواب الآخرة بالدنيا * واكثر مشاورة الفقهاء واستعمل نفسك بالحلم وخذ عن اهل التجارب وذوى العقل والرأى والحكمة ولا تدخلن فى مشورتك اهل الرقة والبخل ولا تسمعن لهم قولا فان ضررهم اكثر من نفعهم وليس شىء اسرع فسادا لما استقبلت فيه امر رعيتك من الشح واعلم انك اذا كنت حريصا كنت كثير الاخذ قليل العطية واذا كنت كذلك لم يستقم لك امرك الا قليلا فان رعيتك انما تعتقد على محبتك بالكف عن اموالهم وترك الجور عليهم واول من صافاك من اوليائك بالافضال عليهم وحسن العطية لهم فاجتنب الشح واعلم انه اول ما عصى به الانسان ربه وان العاصى بمنزلة خزى وهو قول الله عز وجل ومن يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون فسهل طريق

الجود بالحق واجعل للمسلمين كلهم من فيئك حظا ونصيبا وايقن ان الجود من افضل
اعمال العباد فاعدده لنفسك خلقا وارض به عملا ومذهبا وتفقد الجند فى دواوينهم
ومكاتبهم وأدر عليهم ارزاقهم ووسع عليهم فى معايشهم ليذهب الله بذلك فاقتهم
فيقوى لك امرهم وتزيد به قلوبهم فى طاعتك وامرك خلوصا وانشراحا وحسب
ذى السلطان من السعادة ان يكون على جنده ورعيته ذا رحمة فى عدله وحيطته
وانصافه وعنايته وشفقته وبره وتوسعته فزايل مكروه احد البابين باستشعار
فضيلة الباب الآخر ولزوم العمل به تلق ان شاء الله تعالى نجاحا وفلاحا واعلم ان
القضاء من الله تعالى بالمكان الذى ليس فوقه شئ من الامور لانه ميزان الله الذى
تعدل عليه احوال الناس فى الارض وباقامة الفصل والعدل فى القضاء والعمل
تصلح احوال الرعية وتأمن السبيل وينتصف المظلوم ويأخذ الناس حقوقهم
وتحصل المعيشة ويؤدى حق الطاعة ويرزق الله العافية والسلامة ويقوم الدين
وتجرى السنن والشرائع على مجاريها بتنجيز الحق والعدل فى القضاء واشتد فى امر
الله عزوجل وتورع عن النطف وامض لاقامة الحدود واقلل العجلة وابعد عن الضجر
والقلق واقنع بالقسم وليسكن ريحك ويقر حدك وانتفع بتجربتك وانتبه فى صمتك
واسدد فى منطقك وانصف الخصم وقف عند الشبهة وابلغ فى الحجة ولا تأخذك فى احد
من رعيتك محاباة ولا مجاملة ولا لومة لائم وتثبت وتأن وراقب وانظر وتفكر وتدبر
واعتبر وتواضع لربك وارفق بجميع الرعية وسلط الحق على نفسك ولا تسرعن
الى سفك دم فان الدماء من الله عزوجل بمكان عظيم انتهاكا لها بغير حقها وانظر
هذا الخراج الذى استقامت عليه الرعية وجعله الله للاسلام عزا ورفعة ولاهله توسعة
ومنعة ولعدوه وعدوهم كبتا وغيظا ولاهل الكفر من معاهدتهم ذلا وصغارا
فوزعه بين اصحابه بالحق والعدل والتسوية والعموم فيه ولا ترفعن منه شيأ عن
شريف لشرفه ولا عن غنى لغناه ولا عن كاتب لك ولا عن احد من خاصتك وحاشيتك
ولا تأخذن منه فوق الاحتمال ولا تكلفن امرا فيه شطط واحمل الناس كلهم على
امر الحق فان ذلك اجمع لانفسهم والزم لرضى العامة واعلم انك جعلت بولايتك خازنا
وحافظا وراعيا وانما سمى اهل عملك رعيتك لانك راعيهم وقيمهم وخذ منهم
ما اعطوك من عفوهم ونفذه فى قوام امرهم وصلاحهم وتقويم اودهم واستعمل
عليهم ذوى الرأى والتدبير والتجربة والخبرة بالعلم والعمل بالسياسة والعفاف ووسع
عليهم فى الرزق فان ذلك من الحقوق اللازمة لك فيما تقلدت واسند اليك ولا يشغلنك
عنه شاغل ولا يصرفنك عنه صارف فانك متى آثرته وقمت فيه بالواجب استدعيت به
زيادة النعمة من ربك وحسن الاحدوثة فى عملك واحترزت به المحبة من رعيتك
واعنت على الصلاح فدرت الخيرات ببلدك وفشت العمارة بناحيتك وظهر الخصب

فى كورك وكثر خراجك وتوفرت اموالك وقويت بذلك على ارتباض جندك
وارضاء العامة بافاضة العطاء فيهم من نفسك وكنت محمود السياسة مرضى العدل
فى ذلك عند عدوك وكنت فى امورك كلها ذا عدل وآلة وقوة وعدة فنافس فى هذا
ولا تقدم عليه شيأ تحمد مغبة امرك ان شاء الله تعالى واجعل فى كل كورة من عملك
امينا يخبرك اخبار عمالك ويكتب اليك بسيرهم واعمالهم حتى كانك مع كل
عامل فى عمله معاين لاموره كلها واذا اردت ان تأمرهم بامر فانظر فى عواقب
ما اردت من ذلك فان رأيت السلامة والعافية ورجوت فيه حسن الدفاع والنصح
والصنع فامضه والا فتوقف عنه وراجع اهل البصر والعلم به ثم خذ فيه عدته فانه
ربما نظر الرجل فى امر من اموره وقد اتاه على ما يهوى فاغراه ذلك واعجبه
فان لم ينظر فى عواقبه اهلكه ونقض عليه امره فاستعمل الحزم فى كل ما اردت وباشره
بعد عون الله بالقوة واكثر من استخارة ربك فى جميع امورك وافرغ من عمل يومك
ولا تؤخره فان لغد امورا وحوادث تلهيك عن عمل يومك الذى اخرت واعلم ان اليوم
اذا مضى ذهب بما فيه فاذا اخرت عمله اجتمع عليك عمل يومين فيثقلك ذلك حتى تمرض
منه واذا امضيت لكل يوم عمله ارحت بدنك ونفسك واحكمت امور سلطانك
وانظر احرار الناس وذوى السن منهم ممن تستيقن صفاء طويتهم وشهدت مودتهم لك
ومظاهرتهم بالنصح والمخالصة على امرك فاستخلصهم واحسن اليهم وتعاهد اهل
البيوتات ممن قد دخلت عليهم الحاجة فاحتمل مؤنتهم واصلح حالهم حتى لا يجدوا
لخلتهم مسا وافرد نفسك للنظر فى امور الفقراء والمساكين ومن لا يقدر على رفع مظلمته
اليك والمحتقر الذى لا علم له بطلب حقه فسل عنه احفى مسئلة ووكل بامثاله اهل
الصلاح من رعيتك ومرهم برفع حوائجهم وحالاتهم اليك لتنظر فيها بما يصلح الله به
امرهم وتعاهد ذوى البأساء ويتاماهم وارامله واجعل لهم ارزاقا من بيت المال
اقتداء بامير المؤمنين فى العطف عليهم والصلة لهم ليصلح الله بذلك عيشهم ويرزقك به
بركة وزيادة واجر للاضراء من بيت المال وقدم حملة القرآن منهم والحافظين
لاكثره فى الجراية على غيرهم وانصب لمرضى المسلمين دورا تؤويهم وقواما يرفقون
واطباء يعالجون اسقامهم واسعفهم بشهواتهم ما لم يؤد ذلك الى اسراف فى بيت
المال واعلم ان الناس اذا اعطوا حقوقهم وافضل امانيهم لم يرضهم ولم تطب انفسهم
دون رفع حوائجهم الى ولاتهم طمعا فى نيل الزيادة وفضل الرفق منهم وربما برم
المتصفح لامور الناس لكثرة ما يرد عليه ويشغل ذهنه وفكره منها مما تناله به مؤنة
ومشقة وليس من يرغب فى العدل ويعرف محاسن اموره فى العاجل وفضل ثواب
الآجل كالذى يستقبل ما يقربه الى الله تعالى ويلتمس رحمته فاكثر الاذن للناس
عليك وارهم وجهك وسكن لهم حراسك واخفض لهم جناحك واظهر لهم بشرك

ودان لهم فى المسئلة والنطق واعطف بجودك وفضلك واذا اعطيت فاعط بسماحة وطيب نفس والتماس للصنيعة والاجر من غير تكدير ولا امتنان فان العطية على ذلك تجارة مربحة ان شاء الله تعالى واعتبر بما ترى من امور الدنيا ممن مضى من قبلك من اهل السلطان والرياسة فى القرون الخالية والامم البائدة ثم اعتصم فى احوالك كلها بامر الله سبحانه وتعالى والوقوف عند محبته والعمل بشريعته وسنته واقامة دينه وكتابه واجتنب ما فارق ذلك وخالفه ودعا الى سخط الله عزوجل واعرف ما يجمع عمالك من الاموال وينفقون منها ولا تجمع حراما ولا تنفق اسرافا واكثر مجالسة العلماء ومشاورتهم ومخالطتهم وليكن هواك اتباع السنن واقامتها وايثار مكارم معاليها وليكن اكرم دخلائك عليك وخاصتك عليك من اذا رأى عيبا فيك فلا تمنعه هيبتك من انهاء ذلك اليك فى سر واعلامك ما فيه من النقص فان اولئك انصح اوليائك ومظاهريك لك وانظر عمالك الذين بحضرتك وكتابك فوقت لكل رجل منهم فى كل يوم وقتا يدخل عليك فيه بكتبه ومؤامرته وما عنده من حوائج عمالك وامور كورك ورعيتك ثم فرغ لما يورده عليك من ذلك سمعك وبصرك وفهمك وعقلك وكرر النظر فيه والتدبر له فما كان موافقا للحق والحزم فامضه واستخر الله عزوجل فيه وما كان مخالفا لذلك فاصرفه الى التثبت فيه والمسئلة عنه ولا تمن على رعيتك ولا على غيرهم بمعروف تؤتيه اليهم ولا تقبل من احد الا الوفاء والاستقامة والعون فى امور المسلمين ولا تصنعن المعروف الا على ذلك وتفهم كتابى اليك واكثر النظر فيه والعمل به واستعن بالله على جميع امورك فان الله عز وجل مع الصلاح واهله وليكن اعظم سيرتك وافضل رغبتك ما كان لله عزوجل رضى ولدينه نظاما ولاهله عزا وتمكينا وللذمة عدلا وصلاحا وانا اسأل الله عزوجل ان يحسن عونك وتوفيقك ورشدك وكلامك والسلام (من مقدمة ابن خلدون) اعلم ان وظيفة السائل ثلاثة المناقضة وتسمى النقض التفصيلى والنقض ويسمى الاجمالى والمعارضة وهى ثلاثة معارضة بالمثل والقلب والغير فالسائل ان منع مقدمة الدليل مجردا عن الشاهد او مقرونا به فهو المناقضة واما المنع بالدليل فغصب بان اقام الدليل على خلاف تلك المقدمة وان منع نفس الدليل بالشاهد فهو النقض وبلا شاهد فمكابرة وذلك الشاهد على نوعين احدهما ان هذا الدليل بجميع مقدماته غير صحيح لتخلف الحكم عنه فى تلك المادة لان المدلول لازم للدليل وتخلف اللازم عن الملزوم لا يمكن فلا يكون تخلف المدلول عن الدليل الا لفساد فيه وثانيهما استلزام الدليل المحال وذلك لان الامور المحققة فى الواقع لا تستلزم المحال فاستلزامه المحال لا يكون الا لعدم صحته فى الواقع وان منع المدلول بالدليل فهو معارضة والا فمكابرة ثم وظيفة المعلل عند المناقضة اثبات المقدمة الممنوعة بالدليل او بالتنبيه عليها او ابطال سنده

ان كان مساويا او اثبات مدعاه بدليل آخر واما وظيفته عند النقض فنفى شاهده بالدليل او اثبات مدعاه بدليل آخر واما وظيفته عند المعارضة فالتعرض لدليل السائل اذ يصير المعلل حينئذ كالسائل وبالعكس ان قلت انما كان منع الدليل بنفسه بلا شاهد مكابرة ولم يكن منع مقدمته بلا دليل مكابرة فما الفرق بينهما قلت ان معنى منع مقدمته هو اظهار السائل عدم علمه بهذه المقدمة وطلب الدليل عليه فلا يحتاج فى الطلب الى الشاهد بخلاف منع الدليل فان معناه ان هذا الدليل ليس بصحيح بجميع مقدماته فيصير مدعيا ولا بد للمدعى من دليل وللمستند صيغ ثلاث احداها ان يقول لا نسلم هذا لم لا يجوز ان يكون كذا او لا نسلم لزوم ذلك وانما يلزم هذا لو كان كذا او لا نسلم هذا كيف كان كذا والحال انه كذا والكلام على السند من المعلل لا يخلو اما ان يكون على سبيل المنع وهو لا يفيد واما بالنفى بالدليل وهذا مفيد اذا كان السند مساويا للمنع يلزم من ابطاله دفع المنع ثم المعارضة ثلاثة معارضة بالقلب وبالمثل وبالغير لانه ان كان دليل المعارض عين دليل المعلل الاول فبالقلب كما فى المغالطات العامة الورود اى التى يمكن ايراده على الشئ وعلى نقيضه كما يقال الاعم كحيوانية زيد واقع لان الاخص كانسانية زيد اما واقع فى الواقع اولا فان كان واقعا لزم وقوع الاعم قطعا وان لم يكن واقعا لزم وقوع الاعم فى الجملة والا يكون الاخص مساويا للاعم فلا يكون الخاص خاصا فالسائل قد يقلبها ويجريها فى نقيض المدعى بان يقول عدم حيوانية زيد واقع لان الاخص كعدم جسميته اما واقع اولا وجوابها اختيار الشق الثانى لان عدم وقوع الاخص لا يستلزم وقوع الاعم لجواز ان لا يقعا وان كانت صورته كصورته بان كانا من الشكل الاول مثلا فبالمثل والا فبالغير هذا خلاصة ما ذكروا فى فن المناظرة فمن اراد التفصيل واستيفاء الفن فليرجع الى رسالة حسين افندى وتقرير القوانين لمحاقلى زاده رحمهما الله تعالى والسلام (المناظرة) هى النظر بالبصيرة من الجانبين فى النسبة بين الشيئين اظهارا للصواب وقد يكون مع نفسه (والمجادلة) هى المنازعة فى المسئلة العلمية لالزام الخصم سواء كان كلامه فى نفسه فاسدا او لا واذا علم بفساد كلامه وصحة كلام خصمه فنازعه فهى المكابرة ومع عدم العلم بكلامه وكلام صاحبه فنازعه فهى المعاندة (والمغالطة) هى قياس مركب من مقدمات شبيهة بالحق وتسمى سفسطة او شبيهة بالمقدمات المشهورة وتسمى مشاغبة واما المناقضة فهى منع مقدمة معينة من الدليل اما قبل تمامه او بعده والاول اما منع مجرد عن ذكر مستند المنع او مع ذكر المستند وهو الذى يكون المنع مبنيا عليه كلا نسلم ان الامر كذا ولم لا يجوز ان يكون كذا او لا نسلم كذا وانما يلزم كذا لو كان الامر كذا ويسمى ايضا بالنقض التفصيلى عند الجدليين والثانى وهو منع المقدمة بعد تمام الدليل اما مع منع الدليل ايضا بناء على تخلف حكمه فى صورة بان يقال

ماذكر من الدليل غير صحيح لتخلف حكمه فى كذا فالنقض الاجمالى لان جهة المنع فيه غير معينة بمقدمة من مقدمات الدليل مع تسليم الدليل ومع الاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول مع تسليم الدليل فالمعارضة فيقول المعترض للمستدل فى صورة المعارضة ماذكرت من الدليل ان دل على ماتدعيه فعندى ماينفيه اويدل على نقيضه ويثبته بطريقه فيصير المعترض بها مستدلا والمستدل معترضا وعلى المستدل المنموع دليله الدفع لما اعترض به عليه بدليل ليسلم له دليله الاصلى ولا يكفيه المنع المجرد كما لا يكتفى من المعترض بذلك فان ذكر المستدل دليلا آخر منع ثانيا تارة قبل تمام الدليل وتارة بعد تمامه وهكذا يستمر الحال مع منع المعترض ثالثا ورابعا ودفع المستدل لما يورد عليه الى ان يفحم احدهما الاخر واما فى صورة المناقضة فان اقام المانع دليلا على انتفاء المقدمة فالاحتجاج المذكور يسمى غصبا لان المعترض غصب منصب المستدل فلا يسمعه المحققون من اهل الجدل لاستلزامه الخبط فى البحث فلا يستحق الجواب وقيل يسمع ويستحق المعترض به جوابا والمناقضة المصطلح عليها فى علم الجدل هى تعليق امر على مستحيل اشارة الى استحالة وقوعه كقوله تعالى لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط والمعارضة فى اللغة عبارة عن المقابلة على سبيل الممانعة والمدافعة يقال فلان يعارضه اى يقابله بالدفع والمنع ومنه تسمى الموانع عوارض وفى الاصطلاح تسليم دليل المعلل دون مدلوله والاستدلال على خلاف مدلوله وما يطلق عليه المعارضة نوعان معارضة خالصة وهى المصطلح المذكور ومعارضة مناقضة وهى المقابلة بتعليل المعلل سميت بذلك لتضمنها ابطال دليل المعلل ومن شرط تحقق المعارضة المماثلة والمساواة بين الدليلين فى الثبوت والقوة والمنافاة بين حكميهما واتحاد الوقت والجهة والمحل فلا يتحقق التعارض فى الجمع بين الحل والحرمة والنفى والاثبات فى زمانين فى محل واحد او فى محلين فى زمان واحد لانه متصور وكذلك لا تعارض عند اختلاف الجهتين كالنهى عن البيع وقت النداء مع دليل الجواز وان اجتمعت هذه الشرائط وتعذر التخلص عن التعارض بهذا الطريق ينظر ان كانا عامين يحمل احدهما على القيد والاخر على الاطلاق او يحمل احدهما على الكل والاخر على البعض دفعا للتعارض وان كانا خاصين يحمل احدهما على القيد والمجاز على ما امكن وان كان احدهما خاصا والاخر عاما يقضى الخاص على العام هنا بالاجماع دفعا للتعارض وفى جمع الجوامع يتحصل من النصين المتعارضين ستة وثلاثون نوعا لانه لا يخلو اما ان يكونا عامين او خاصين او احدهما عاما والاخر خاصا او كل واحد منهما عام من وجه وخاص من وجه فهذه اربعة انواع كل منها ينقسم ثلاثة اقسام لانهما اما معلومان او مظنونان او احدهما معلوم والاخر مظنون يحصل اثنا عشر وكل منهما اما ان يعلم

تقدمه او تأخره او يجهل فيحصل ستة وثلاثون والمناقضة فى البديع تعليق الشرط على نقيضين ممكن ومستحيل ومراد المتكلم المستحيل دون الممكن ليؤثر التعليق فى عدم وقوع المشروط فكان المتكلم ناقض نفسه فى الظاهر كقوله

وانك سوف تحكم او تباهى * اذا ماشبت او شاب الغراب

لان مراده التعليق على الثانى وهو مستحيل دون الاول الذى هو ممكن لان القصد انك لا تحكم ابدا من كليات ابى البقاء رحمه الله (اسماء الشهور العربية فى الجاهلية) المؤتمر المحرم ناجر صفر خوان كشداد شهر ربيع الاول بصان كغراب ورمان شهر ربيع الاخر حنين كامير وسكيت وباللام فيهما اسمان لجمادى الاولى والاخرة الرنى كربى وبلا لام اسم جمادى الاخرة الاصم رجب لانه لا ينادى فيه ياصاحباه وياقلان العاذل اسم شعبان ناتق بلا لام شهر رمضان الوعل اسم شوال ورنة اسم ذى القعدة برك كزفر اسم ذى الحجة كلها مصحح من القاموس (اسماء الايام) وكانت العرب تسمى يوم الاثنين اهون فى اسمائهم القديمة انشدنى ابو سعيد قال انشدنى ابن دريد لبعض شعراء الجاهلية شعر

اؤمل ان اعيش وان يومى * باول اوباهون اوجبار

ام التالى دبار ام فيومى * بمؤنس اوعروبة اوشيار

من الصحاح للجوهرى فى مون (اسماء خيل السباق العشرة)

وهى مصلى ومجلى تالى * والبارع المرتاح بالسؤال

ثم حظى عاطف مؤمل * ثم السكيت والاخير الفسكل

من حياة الحيوان للدميرى الفسكل الذى يجيء فى الحلبة آخر الخيل قال ابو الغيث اولها المجلى ثم المصلى ثم المسلى ثم التالى ثم العاطف ثم المرتاح ثم المؤمل ثم الحظى ثم اللطيم ثم السكيت وقد يشدد ويقال سكيت وهو الفسكل والقاشور ايضا من العشر المعدودات وماجاء بعد ذلك لا يعتد به كذا ذكره الجوهرى فى مادة فسكل وسكت وصلى وقشر ولم يذكر المسلى بالسين فى مادة سلا وماذكره الدميرى كما تراه (قداح الميسر العشرة) قال محمد بن ابى بكر بن عبد القادر الحنفى الرازى فى شرح المقامة التاسعة عشرة من شرح المقامات الحريرية وقد كنت جمعت قداح الميسر العشرة مرتبة فى ثلاثة ابيات وهى شعر

الفذ والتوأم والرقيب * والحلس ثم النافس المعيب

ومسبل ثم المعلى الاعلى * وبعده ثلاثة تخيب

وهو السفيح بعده المنيح * والوغد فاحفظ هكذا الترتيب

فالاول الفذ وله نصيب واحد من الجزور والثانى التوأم وله نصيبان والثالث الرقيب وله ثلاثة والرابع الحلس وله اربعة والخامس النافس وله خمسة وانما سمى فى النظم

معيبا الا انه اختلف فيه فقيل هو الرابع وقيل هو الخامس فلما لم تثبت له المرتبة الخامسة بيقين دخله نقص والسادس المسبل بكسر الباء وله ستة والسابع المعلى وله سبعة وهو اعلاها ثم الثامن والتاسع والعاشر محرومة لانصيب لها وكانوا ينحرون الجزور ويجزئونه عشرة اجزاء وقيل ثمانية وعشرين جزأ ويجمعون القداح العشرة ويضعونها فى الربابة وهى شبيهة بالكنانة ويجيلونها ثم يضعونها فى يد الحكم فيخرج واحدا واحدا على اسم واحد واحد من الجماعة فيأخذ كل واحد من اجزاء الجزور بقدر قدحه ومن خرج له قدح من الثلاثة المحرومة غرم ثمن الجزور وكانوا يطعمون اللحم للفقراء بعد ذلك ولا يرون اكله ويعيبون من لايدخل عليهم فى الميسر ويسمونه برما وهذا هو الميسر وهو قمار العرب انتهى وكذا فى شروح الكشاف والبيضاوى عند تفسير قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان الاية والقدح السهم قبل ان يراش ويركب فيه النصل وكان لاهل الجاهلية سهام مكتوب على بعضها امرنى ربى وعلى بعضها نهانى ربى والثالث غفل فاذا خرج الآمر مضوا على ماقصدوا من فعل واذا خرج الناهى تجنبوا عنه وان خرج الغفل اجالوها ثانيا وذلك حرام فى الشرع لقوله عز وجل وان تستقسموا بالازلام والاستقسام بها هو ماذكرناه وهو استفعال من القسم فكانهم كانوا يطلبون بها علم ماقسم لهم ومالم يقسم كذا فى البيضاوى وغيره من التفاسير وجعلناكم شعوبا وقبائل الشعب الجمع العظيم المنتسبون الى اصل واحد وهو يجمع القبائل والقبيلة تجمع العمائر والعمارة تجمع البطون والبطن تجمع الافخاذ والفخذ تجمع الفصائل فخزيمة شعب وكنانة قبيلة وقريش عمارة وقصى بطن وهاشم فخذ وعباس فصيلة وقيل الشعوب بطون العجم والقبائل بطون العرب من البيضاوى (الشعب) بزنة الضرب والعمارة بفتح العين وقد تكسر وماذكره فى ترتيب القبائل مما اتفق عليه اهل النسب واللغة وقوله وقيل الشعوب بطون العجم الخ وانه خص بهم لكثرة انشعابهم وتفرق انسابهم ولغلبة الشعوب على العجم قيل لمن يفضّل العجمَ على العرب شعوبى بالضم فنسب الى الجمع كانصارى من حاشية الشهاب (حكاية سواد بن قارب مع رئيه الجنى) روى اصحاب السير عن محمد بن كعب القرظى قال بينما عمر بن الخطاب رضى الله عنه جالس اذ مر به رجل فقيل يا امير المؤمنين هذا سواد بن قارب الذى اتاه رئيه بظهور النبى صلى الله عليه وسلم فقال له عمر انت على ما انت عليه من الكهانة فغضب فقال له عمر سبحان الله ما كنا عليه من الشرك اعظم مما كنت عليه فاخبرنى باتيان رئيك بظهور النبى صلى الله عليه وسلم قال بينما انا ذات ليلة نائم اذ اتانى فضربنى برجله وقال قم يا سواد بن قارب فاسمع مقالتى واعقل ان كنت تعقل انه قد بعث رسول من لؤى بن غالب يدعو الى الله والى عبادته ثم انشد

عجبت للجن وتطلابها * وشدها العيس باقتابها
تهوى الى مكة تبغى الهدى * ماصادق الجن ككذابها
فارحل الى الصفوة من هاشم * ليس قدامها كاذنابها

قلت دعنى انام فانى امسيت ناعسا فلما كانت الليلة الثانية اتانى فضربنى برجله وقال قم يا سواد بن قارب فاسمع مقالتى واعقل ان كنت تعقل انه قد بعث رسول من لؤى ابن غالب يدعو الى الله والى عبادته ثم انشأ يقول

عجبت للجن وتجبارها * وشدها العيس باكوارها
تهوى الى مكة تبغى الهدى * مامؤمنوا الجن ككفارها
فارحل الى الصفوة من هاشم * ليس قداماها كادبارها

قلت دعنى انام فانى امسيت ناعسا فلما كانت الليلة الثالثة اتانى فضربنى برجله وقال قم يا سواد بن قارب واسمع مقالتى واعقل ان كنت تعقل انه قد بعث رسول من لؤى بن غالب يدعو الى الله والى عبادته ثم انشأ يقول

عجبت للجن وتحساسها * وشدها العيس باحلاسها
تهوى الى مكة تبغى الهدى * ماطاهر الجن كانجاسها
فارحل الى الصفوة من هاشم * واسم بعينيك الى راسها

قال فرحلت ناقتى واتيت المدينة فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه حوله فانشأت اقول

اتانى نجيى بين هدء ورقدة * ولم اك فيما قد بلوت بكاذب
ثلاث ليال قوله كل ليلة * اتاك رسول من لؤى بن غالب
فشمرت عن ذيل الازار ووسطت * بى الذعلب الوجناء بين السباسب
فاشهد ان الله لارب غيره * وانك مأمون على كل غائب
فكن لى شفيعا يوم لاذو شفاعة * بمغن فتيلا عن سواد بن قارب

قال ففرح رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه بمقالتى فوثب عمر بن الخطاب رضى الله عنه فالتزمه وقال كنت اشتهى ان اسمع هذا الحديث منك فهل يأتيك اليوم قال اما مذ قرأت القرءآن فلا * من انوار الربيع فى انواع البديع * وقد رأيتها فى كتب السير وغيرها وذكرها الصلاح الصفدى فى شرح لامية العجم ولم ارها فى الصحيحين وغيرهما من الصحاح الستة

الرسالة المسماة بالرسالة القدسية المودعة فى الفصل الثالث من كتاب قواعد العقائد من احياء العلوم للغزالى قدس سره

(بسم الله الرحمن الرحيم) الحمد لله الذى ميز عصابة السنة بانوار اليقين * وآثر رهط الحق بالهداية الى دعائم الدين * وجنبهم زيغ الزائغين وضلال الملحدين * ووفقهم

للاقتداء بسيد المرسلين * وسددهم للتأسى بصحبة الاكرمين * ويسر لهم اقتفاء آثار السلف الصالحين * حتى اعتصموا من مقتضيات العقول بالحبل المتين * ومن سير الاولين وعقائدهم بالمنهج المبين * فجمعوا فى القول بين نتايج العقول * وقضايا الشرع المنقول * وتحققوا ان النطق بما تعبدوا به من قول لا اله الا الله محمد رسول الله ليس له طائل ومحصول * ان لم تحقق الاحاطة بما تدور عليه الشهادة من الاقطاب والاصول * وعرفوا ان كلمتى الشهادة على ايجازها تتضمن اثبات الاله واثبات صفاته واثبات افعاله واثبات صدق الرسول * فعلموا ان بناء الايمان على هذه الاركان وهى اربعة ويدور كل ركن على عشرة اصول (الركن الاول) فى معرفة ذات الله ومداره على عشرة اصول وهى العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وانه ليس مختصا بجهة ولا مستقرا على مكان وانه مرئى وانه واحد (الركن الثانى) فى صفاته ويشتمل على عشرة اصول وهى العلم بكونه حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما منزها عن حلول الحوادث وانه قديم الكلام والعلم والارادة (الركن الثالث) فى افعاله تعالى ومداره على عشرة اصول وهى ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وانها مكتسبة للعباد وانها مرادة لله تعالى وانه متفضل بالخلق وان له تكليف ما لا يطاق وله ايلام البرى ولا يجب عليه رعاية الاصلح وانه لا واجب الا بالشرع وان بعثة الانبياء جائزة وان نبوة نبينا عليه السلام ثابتة مؤيدة بالمعجزات (الركن الرابع) فى السمعيات وهى اثبات الحشر وعذاب القبر وسؤال منكر ونكير والميزان والصراط وخلق الجنة والنار واحكام الامامة (فالركن الاول) من اركان الايمان معرفة ذات الله تعالى ومداره على عشرة اصول (الاصل الاول) معرفة وجوده تعالى واولى ما يستضاء به من الانوار ويسلك من طريق الاعتبار ما ارشد اليه القرءآن فليس بعد بيان الله بيان وقد قال الله تعالى الم نجعل الارض مهادا والجبال اوتادا وخلقناكم ازواجا وجعلنا نومكم سباتا وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا وانزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات الفافا وقال تعالى ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون وقال تعالى الم يروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا والله انبتكم من الارض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم اخراجا وقال تعالى افرأيتم ما تمنون أءنتم تخلقونه ام نحن الخالقون الى قوله نحن جعلناها تذكرة ومتاعا للمقوين

فليس

فليس يخفى على من معه ادنى مسكة اذا تأمل بادنى فكرة مضمون هذه الآيات وادار نظره على عجائب خلق الله فى الارض والسموات وبدائع فطرة الحيوان والنبات ان هذا الامر العجيب والترتيب المحكم الغريب لا يستغنى عن صانع يدبره وفاعل يحكمه ويقدره بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره ومصرفة بمقتضى تدبيره ولذلك قال الله تعالى افى الله شك فاطر السموات والارض ولهذا بعث الانبياء كلهم لدعوة الخلق الى التوحيد ليقولوا لا اله الا الله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وما امروا ان يقولوا لنا اله وللعالم اله فان ذلك كان مجبولا فى فطرة عقولهم من مبدأ نشوهم وفى عنفوان شبابهم ولذلك قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فاذا فى فطرة الانسان وشواهد القرءآن ما يغنى عن اقامة البرهان ولكنا على سبيل الاستظهار والاقتداء بالعلماء النظار نقول من بداية العقول ان الحادث لا يستغنى فى حدوثه عن سبب يحدثه والعالم حادث فاذا لا يستغنى فى حدوثه عن سبب اما قولنا الحادث لا يستغنى عن سبب فجلى فان كل حادث فهو مختص بوقت يجوز فى العقل تقدير تقدمه وتأخره فاختصاصه بوقته دون ما قبله وما بعده يفتقر بالضرورة الى المخصص واما قولنا العالم حادث فبرهانه ان اجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وفى هذا البرهان ثلاث دعاوى الاولى ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهذه مدركة بالبداهة والاضطرار فلا يحتاج فيها الى تأمل وافتكار فان من عقل جسما لا ساكنا ولا متحركا كان لمتن الجهل راكبا وعن نهج العقل ناكبا والثانية قولنا انهما حادثان ويدل على ذلك تعاقبهما ووجود البعض منهما بعد البعض وذلك مشاهد فى جميع الاجسام وما لم يشاهد فما من ساكن الا والعقل قاض بجواز حركته وما من متحرك الا والعقل قاض بجواز سكونه فالطارى منهما حادث لطريانه والسابق حادث لانه لو ثبت قدمه لاستحال عدمه على ما سيأتى برهانه فى اثبات بقاء الصانع والثالثة قولنا ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وبرهانه انه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا اول لها ولو لم تنقض تلك بجملتها لا تنتهى النوبة الى وجود الحادث الحاضر فى الحال وانقضاء ما لا نهاية له محال وانه لو كان للفلك دورات لا نهاية لها لكان لا يخلو اعدادها من ان تكون شفعا او وترا او شفعا ووترا جميعا او لا شفعا ولا وترا ومحال ان تكون شفعا ووترا جميعا او لا شفعا ولا وترا فان ذلك جمع بين النفى والاثبات اذ فى اثبات احدهما نفى الآخر وفى نفى احدهما اثبات الآخر ومحال ان تكون شفعا لان الشفع يصير وترا بزيادة واحد فكيف يعوزها واحد مع انه لا نهاية لاعدادها فيحصل من هذا ان العالم لا يخلو عن الحوادث فهو اذا حادث واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الى المحدث

من المدركات بالضرورة (الاصل الثانى) العلم بان البارى تعالى قديم لم يزل ازلى ليس لوجوده اول بل هو اول كل شى وقبل كل ميت وحى وبرهانه انه لو كان حادثا ولم يكن قديما لافتقر هو ايضا الى محدث وافتقر محدثه الى محدث ولتسلسل ذلك الى غير نهاية وماتسلسل لم يتحصل او ينتهى الى محدث قديم هو الاول وذلك هو المطلوب الذى سميناه صانع العالم وباريه ومحدثه ومبديه (الاصل الثالث) العلم بانه مع كونه ازليا ابدى ليس لوجوده آخر فهو الاول والاخر والظاهر والباطن لان ما ثبت قدمه استحال عدمه وبرهانه انه لو انعدم لكان لا يخلو اما ان ينعدم بنفسه او بمعدم يضاده ولو جاز ان ينعدم شئ يتصور دوامه بنفسه لجاز ان يوجد شئ بنفسه فكما يحتاج طريان الوجود الى سبب فكذلك يحتاج طريان العدم الى سبب وباطل ان ينعدم بمعدم يضاده لان ذلك المعدم لو كان قديما لما تصور الوجود معه وقد ظهر بالاصلين السابقين وجوده وقدمه فكيف كان وجوده فى القدم ومعه ضده وان كان الضد المعدم حادثا كان محالا اذ ليس الحادث فى مضادته حتى يقطع وجوده باولى من القديم فى مضادته للحادث حتى يدفع وجوده بل الدفع اهون من القطع والقديم اقوى من الحادث (الاصل الرابع) العلم بانه ليس بجوهر متحيز بل يتعالى ويتقدس عن مناسبة الحيز وبرهانه ان كل جوهر متحيز فهو مختص بحيزه ولا يخلو من ان يكون ساكنا فيه او متحركا عنه ولا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ولو تصور جوهر متحيز قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم فان سماه مسمى جوهرا ولم يرد به المتحيز كان مخطئا من حيث اللفظ لا من حيث المعنى (الاصل الخامس) العلم بانه تعالى ليس بجسم مؤلف من الجواهر اذ الجسم عبارة عن المؤتلف من الجواهر واذا بطل كونه جوهرا مخصوصا بحيز بطل كونه جسما لان كل جسم مختص بحيز ومركب من جوهر وجوهر ويستحيل خلوه عن الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار وهذه سمات الحدوث ولو جاز ان يعتقد ان صانع العالم جسم جاز ان يعتقد الالهية والمقدار وهذه سمات للشمس والقمر او لشئ آخر من اقسام الاجسام فان تجاسر متجاسر على تسميته جسما من غير ارادة التأليف من الجواهر كان ذلك غلطا فى الاسم مع الاصابة فى نفى معنى الجسم (الاصل السادس) العلم بانه تعالى ليس بعرض قائم بجسم او حال فى محل لان العرض ما يحل فى الجسم وكل جسم فهو حادث ويكون محله موجودا قبله فكيف يكون حالا فى الجسم وقد كان موجودا فى الازل وحده وما معه غيره ثم احدث الاجسام والاعراض بعده ولانه عالم قادر مريد خالق كما سيأتى بيانه وهذه الاوصاف تستحيل على الاعراض بل لا تعقل الا لموجود قائم بنفسه مستقل بذاته وقد تحصل من هذه الاصول انه قائم موجود بنفسه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وان العالم

كله

كله جواهر واعراض واجسام فاذا لا يشبه شيأ ولا يشبهه شئ بل هو القيوم الحى الذى ليس كمثله شئ وانى يشبه المخلوق خالقه والمقدر والمصور مقدره ومصوره والاعراض والاجسام كلها من خلقه وصنعه فاستحال القضاء عليها بمماثلته ومشابهته (الاصل السابع) العلم بان الله تعالى منزه الذات على الاختصاص بالجهات فان الجهة اما فوق واما اسفل واما يمين واما شمال او قدام او خلف وهذه الجهات هو الذى خلقها واحدثها بواسطة خلق الانسان او خلق له طرفين احدهما يعتمد على الارض ويسمى رجلا والاخر يقابله ويسمى رأسا فحدث اسم الفوق لما يلى جهة الرأس واسم السفل لما يلى جهة الرجل حتى ان النملة التى تدب متنكسة تحت السقف تنقلب جهة الفوق فى حقها تحتا وان كان فى حقنا فوقا وخلق للانسان اليدين احداهما اقوى من الاخرى فى الغالب فحدث اسم اليمين للاقوى والشمال لما يقابله وسمى الجهة التى تلى اليمين يمينا والاخرى شمالا وخلق له جانبين يبصر من احدهما ويتحرك اليه فحدث اسم القدام للجهة التى تتقدم اليها بالحركة واسم الخلف لما يقابله فالجهات حادثة بحدوث الانسان ولو لم يخلق الانسان بهذه الخلقة بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة فكيف كان مختصا فى الازل بجهة والجهة حادثة او كيف صار بجهة بعد ان لم يكن بان خلق العالم تحته وتعالى ان يكون له تحت اذ تعالى ان يكون له رجل والتحت عبارة عما يلى جهة الرجل فكل ذلك مما يستحيل فى العقل لان المعقول من كونه بجهة انه مختص بحيز اختصاص الجوهر او مختص بالجوهر اختصاص العرض وقد ثبت استحالة كونه جوهرا او عرضا فاستحال كونه مختصا بجهة وان اريد بالجهة غير هذين المعنيين كان غلطا فى الاسم مع المساعدة على المعنى ولانه لو كان فوق العالم كان محاذيا له وكل محاذ لجسم فاما ان يكون مثله او اصغر منه او اكبر وكل ذلك تقدير محوج الى مقدر وتعالى عنه الخالق المدبر فاما رفع الايدى عند السؤال الى جهة السماء فهو لانها قبلة للدعاء وفيه ايضا اشارة الى ما هو وصف للمدعو من الجلال والكبرياء تنبيها بقصد جهة العلو على صفة المجد والعلاء فانه تعالى فوق كل موجود بالقهر والاستيلاء (الاصل الثامن) العلم بانه تعالى مستوى على عرشه بالمعنى الذى اراده تعالى بالاستواء وهو الذى لا ينافى وصف الكبرياء ولا تتطرق اليه سمات الحدوث والفناء وهو الذى اريد بالاستواء الى السماء حيث قال فى القرءآن ثم استوى الى السماء وهى دخان وليس ذلك الا بطريق القهر والاستيلاء كما قال الشاعر

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق

فاضطر اهل الحق الى هذا التأويل ما اضطر اهل الباطل الى تأويل قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم اذ حمل بالاتفاق على الاحاطة والعلم وحمل قوله صلى الله عليه عليه وسلم

قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن على القدرة والقهر وحمل قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود يمين الله فى ارضه على التشريف والاكرام لانه لو ترك على ظاهره للزم منه المحال فكذا الاستوآء لو ترك على الاستقرار والتمكن للزم منه كون المتمكن جسما مماسا للعرش اما مثله او اكبر او اصغر وكل ذلك محال وما يؤدى الى المحال فهو محال (الاصل التاسع) العلم بانه تعالى مع كونه منزها عن الصورة والاقدار مقدسا عن الجهات والاقطار مرئى بالاعين والابصار فى الدار الاخرة لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ولا يرى فى الدنيا تصديقا لقوله تعالى لا تدركه الابصار ولقوله تعالى فى خطاب موسى عليه السلام لن ترانى وليت شعرى كيف عرف المعتزلى من صفة رب الارباب ما جهله موسى عليه السلام او كيف سأل موسى الرؤية مع كونها محالا ولعل الجهل بذوى البدع والاهوآء من الجهلة الاغبياء اولى من الجهل بالانبياء واما وجه اجرآء الرؤية على الظاهر فغير مؤدى الى المحال فان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اتم واوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به وليس فى جهة جاز تعلق الرؤية وكما يجوز ان يرى الله الخلق وليس فى مقابلتهم جاز ان يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة (الاصل العاشر) العلم بان الله تعالى واحد لا شريك له فرد لا ند له انفرد بالخلق والابداع واستبد بالايجاد والاختراع لا مثل له يساهمه ويساويه ولا ضد له فينازعه ويناويه وبرهانه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وبيانه انه لو كانا اثنين واراد احدهما امرا فالثانى ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثانى مقهورا عاجزا فلم يكن آلها قادرا وان كان قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثانى قويا قاهرا والاول ضعيفا قاصرا فلم يكن الها قادرا (الركن الثانى) العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة اصول (الاصل الاول) العلم بان صانع العالم قادر وانه تعالى فى قوله وهو على كل شئ صادق لان العالم محكم فى صنعته مرتب فى خلقته ومن رأى ثوبا من ديباج حسن النسج والتاليف متناسب التطريز والتطريف ثم توهم انه صدر نسجه من ميت لا استطاعة له او انسان لا قدرة له كان منخلعا عن غريزة العقل ومنخرطا فى سلك اهل الغباوة والجهل (الاصل الثانى) العلم بانه تعالى عالم بجميع الموجودات ومحيط بكل المخلوقات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض والسموات صادق فى قوله وهو بكل شئ عليم ومرشد الى صدقه بقوله الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ارشدك الى الاستدلال بالخلق على العلم لانك لا تستريب فى دلالة الخلق اللطيف والصنع المزين بالترتيب ولو فى الشئ الحقير الطفيف على علم الصانع بكيفية الترتيب والترصيف فما ذكره الله عز وجل هو المنتهى فى الهداية والتعريف (الاصل الثالث) العلم بكونه حيا فان من ثبت علمه وقدرته

ثبت بالضرورة حياته ولو تصور قادر عالم فاعل مدبر دون ان يكون حيا لجاز ان يشك فى حياة الحيوانات عند ترددها فى الحركات والسكنات بل فى حياة ارباب الحرف والصناعات وذلك انغماس فى غمرة الجهالات (الاصل الرابع) العلم بكونه تعالى مريدا لافعاله فلا موجود الا وهو مستند الى مشيئته وصادر عن ارادته فهو المبدئ المعيد والفعال لما يريد وكيف لا يكون مريدا وكل فعل صدر منه امكن ان يصدر منه ضده وما لا ضد له امكن ان يصدر منه ذلك بعينه قبله وبعده والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة فلابد من ارادة صارفة للقدرة الى احد المقدورين ولو اغنى العلم عن الارادة فى تخصيص المعلوم حتى يقال انما وجد فى الوقت الذى سبق العلم بوجوده لجاز ان يغنى عن القدرة حتى يقال وجد بغير قدرة لانه سبق العلم بوجوده (الاصل الخامس) انه تعالى سميع بصير لا يعزب عن رؤيته هواجس الضمير وخفايا الوهم والتفكير ولا يشذ عن سمعه صوت دبيب النملة السودآء فى الليلة الظلماء على الصخرة وكيف لا يكون سميعا بصيرا والسمع والبصر كمال لا محالة وليس بنقص فكيف يكون المخلوق اكمل من الخالق والمصنوع اشرف واتم من الصانع وكيف تعتدل القسمة مهما وقع النقص فى جنبه والكمال فى خلقه وصنعه او كيف تستقيم حجة ابراهيم عليه السلام على ابيه اذ كان يعبد الاصنام جهلا وغيا فقال له لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيا ولو انقلب عليه ذلك فى معبوده لاصبحت حجته داحضة ودلالته ساقطة ولم يصدق قوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وكما عقل كونه تعالى فاعلا بلا جارحة وعالما بلا قلب ودماغ فليعلم كونه بصيرا بلا حدقة وسميعا بلا اذن اذ لا فرق بينهما (الاصل السادس) انه متكلم بكلام وهو وصف قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت بل لا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره فالكلام بالحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروفا للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والاشارات وكيف التبس هذا على طائفة من الاغبياء ولم يلتبس على جهلة الشعرآء حتى قال قائلهم

ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

ومن لم يعقله عقله ولا نهاه نهاه عن ان يقول لسانى حادث ولكن ما يحدث فيه بقدرتى الحادثة قديم فاقطع عن عقله طمعك وكف عن خطابه لسانك ومن لم يفهم ان القديم عبارة عما ليس قبله شئ وان الباء قبل السين فى قوله بسم الله فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديما فنزه عن الالتفات اليه قلبك ولله سر فى ابعاد بعض العباد ومن يضلل الله فما له من هاد ومن استبعد ان يسمع موسى عليه السلام فى الدنيا كلاما ليس بصوت فليستنكر ان يرى فى الآخرة موجودا ليس بجسم ولا لون وان عقل ان يرى ما ليس بلون ولا جسم ولا قدر ولا كمية وهو الى الآن لم ير غيره فليعقل فى حاسة السمع

ماعقله فی حاسة البصر وان عقل ان یکون له علم واحد وهو علیم بجمیع الموجودات فلیعقل صفة واحدة للذات هو کلام بجمیع مادل علیه بالعبارات وان عقل کون السموات السبع وکون الجنة والنار مکتوبة فی ورقة صغیرة ومحفوظة فی مقدار ذرة من القلب وان کل ذلک مرئی فی مقدار عدسة من الحدقة من غیران تحل ذات السموات والجنة والنار فی الحدقة والورقة فلیعقل کون الکلام مقروءا بالالسنة محفوظا فی القلوب مکتوبا فی المصاحف من غیر حلول ذات الکلام فیها اذلو حل ذات الله تعالی بکتب اسمه فی الورق لحل ذات النار بکتب اسمها فی الورق ولاحترق (الاصل السابع) ان کلامه القائم بنفسه قدیم وکذا جمیع صفاته من نعوت القدم اذ یستحیل ان یکون محلا للحوادث داخلا تحت التغیر بل یجب للصفات من نعوت القدم ما یجب للذات فلا تعتریه التغیرات ولا تحله الحادثات بل لم یزل فی قدمه موصوفا بمحامد الصفات ولا یزال فی ابده کذلک منزها عن تغیر الحالات لان محل الحوادث لا یخلو عنها وما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث وانما ثبت نعت الحدوث للاجسام من حیث تعرضها للتغایر وتقلب الاوصاف فکیف یکون خالقها مشارکا لها فی قبول التغیر ویبتنی علی هذا ان کلامه قدیم قائم بذاته وانما الحادث هی الاصوات الدالة علیه وکما عقل قیام طلب التعلم وارادته بذات الوالد قبل ان یخلق ولده حتی اذا خلق ولده وعقل وخلق الله له علما بما فی قلب ابیه من الطلب صار مأمورا بذلک الطلب الذی قام بذات ابیه ودام وجوده الی وقت معرفة ولده فلیعقل قیام الطلب الذی دل علیه قوله تعالی اخلع نعلیک بذات الله تعالی ومصیر موسی علیه السلام مخاطبا به بعد وجوده اذ خلقت له معرفة بذلک الطلب وسمع لذلک الکلام القدیم (الاصل الثامن) ان علمه قدیم فلم یزل عالما بذاته وصفاته وما یحدثه من مخلوقاته ومهما حدثت المخلوقات لم یحدث له علم بها بل حصلت مکشوفة له بالعلم الازلی اذ لو خلق لنا علم بقدوم زید عند طلوع الشمس ودام ذلک العلم تقدیرا حتی طلعت الشمس لکان قدوم زید عند الطلوع معلوما لنا بذلک العلم من غیر تجدد علم آخر فهکذا ینبغی ان یفهم قدم علمه تعالی (الاصل التاسع) ان ارادته تعالی قدیمة وهی فی القدم تعلقت باحداث الحوادث فی اوقاتها اللائقة بها علی وفق سبق العلم الازلی اذ لو کانت حادثة لصار محلا للحوادث ولو حدثت فی غیر ذاته لم یکن هو مریدا بها کما لا تکون انت متحرکا بحرکة لیست فی ذاتک وکیف ما قدرت فیفتقر حدوثها الی ارادة اخری وکذا الارادة الاخری تفتقر الی اخری ویتسلسل الامر الی غیر نهایة ولو جاز ان تحدث ارادة بغیر ارادة لجاز ان یحدث العالم بغیر ارادة (الاصل العاشر) ان الله تعالی عالم بعلم حی بحیاة قادر بقدرة مرید بارادة متکلم بکلام سمیع بسمع بصیر ببصر وله هذه الاوصاف من هذه الصفات القدیمة وقول القائل عالم بلا علم

کقوله غنی بلا مال وعلم بلا عالم وعالم بلا معلوم فان العلم والمعلوم والعالم متلازمات کالقتل والمقتول والقاتل وکما لا یتصور قاتل بلا قتل ولا قتیل ولا یتصور قتیل بلا قاتل ولا قتل فکیف یتصور عالم بلا علم وعلم بلا معلوم ومعلوم بلا عالم بل هذه الثلاثة متلازمة فی العقل لا ینفک البعض منها عن البعض فمن جوز انفکاک العالم عن العلم فلیجوز انفکاکه عن المعلوم وانفکاک العلم عن العالم اذ لا فرق بین هذه الاضافات (الرکن الثالث) العلم بافعال الله تعالی ومداره علی عشرة اصول (الاصل الاول) العلم بان کل حادث فی العالم فهو فعله وخلقه واختراعه لا خالق سواه ولا محدث الا ایاه خلق الخلق وصنعهم واوجد قدرتهم وحرکتهم فجمیع افعال عباده مخلوقة ومتعلقة بقدرته تصدیقا له فی قوله تعالی خالق کل شیء والله خلقکم وما تعملون وفی قوله واسروا قولکم او اجهروا به انه علیم بذات الصدور الا یعلم من خلق وهو اللطیف الخبیر امر العباد بالتحرز فی اقوالهم واسرارهم واضمارهم لعلمه بموارد افعالهم واستدل علی العلم بالخلق وکیف لا یکون خالقا لفعل العبد وقدرته تامة لا قصور فیها وهی متعلقة بحرکات ابدان العباد فالحرکات متماثلة وتعلق القدرة بها لذاتها فما الذی یقصر تعلقها عن بعض الحرکات دون بعض مع تماثلها او کیف یکون الحیوان مستبدا بالاختراع ویصدر من العنکبوت والنحل وسائر الحیوانات من لطائف الصناعات ما یتحیر فیه عقول ذوی الالباب فکیف انفردت هی باختراعه دون رب الارباب وهی غیر عالمة بتفصیل ما یصدر عنها من الاکتساب هیهات هیهات ذلت المخلوقات وتفرد بالملک والملکوت جبار السموات (الاصل الثانی) ان انفراد الله تعالی باختراع حرکات العباد لا یخرجها عن کونها مقدورة للعباد علی سبیل الاکتساب بل الله تعالی خلق القدرة والمقدور جمیعا وخلق الاختیار والمختار اما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب جل جلاله ولیس بکسب له واما الحرکة فخلق للرب ووصف للعبد وکسب له فانها خلقت بقدرة هی وصفه فکانت للحرکة نسبة الی صفة اخری تسمی قدرة فتسمی باعتبار تلک النسبة کسبا وکیف یکون جبرا محضا وهو بالضرورة یدرک التفرقة بین الحرکة المقدورة والرعدة الضروریة او کیف یکون خلقا للعبد وهو لا یحیط علما بتفاصیل اجزاء الحرکات المکتسبة واعدادها واذا بطل الطرفان لم یبق الا الاقتصاد فی الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالی اختراعا وبقدرة العبد علی وجه آخر من التعلق یعبر عنه بالاکتساب ولیس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان یکون بالاختراع فقط اذ قدرة الله فی الازل کانت متعلقة بالعالم ولم یکن الاختراع حاصلا بها وهو عند الاختراع متعلق به نوعا آخر من التعلق فیه فظهر ان تعلق القدرة لیس مخصوصا بحصول المقدور بها (الاصل الثالث) ان فعل العبد وان کان کسبا للعبد فلا یخرج عن کونه مرادا لله تعالی فلا یجری فی الملک والملکوت طرفة عین

ولا لمحة ناظر ولا فلتة خاطر الا بقضاء الله تعالى وقدرته وارادته ومشيئته فمنه الخير والشر والنفع والضر والاسلام والكفر والعرفان والنكر والفوز والخسر والغواية والرشد والطاعة والعصيان والشرك والايمان لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه يضل من يشاء ويهدى من يشاء لا يسأل عما يفعل وهم يسئلون ويدل عليه من النقل قول الامة قاطبة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقوله تعالى ولو شاء لهدى الناس جميعا وقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ويدل من جهة العقل ان المعاصى والجرائم ان كان الله يكرهها ولا يريدها وانما هى جارية على وفق ارادة ابليس لعنه الله مع انه عدو الله تعالى فالجارى على وفق ارادة العدو اكثر من الجارى على وفق ارادته فليت شعرى كيف يستجيز المسلم ان يرد ملك الجبار ذى الجلال والاكرام الى رتبة لو ردت اليها رياسة زعيم ضيعة لاستنكف منها اذ لو كان ما يستتب لعدو الزعيم فى القرية اكثر مما يستتب له لاستنكف من زعامته وتبرأ عن ولايته والمعصية هى الغالبة على الخلق وكل ذلك جار عند المبتدعة على خلاف ارادة الحق وهذا غاية الضعف والعجز تعالى رب الارباب عن ذلك علوا كبيرا ثم مهما ظهر ان افعال العباد مخلوقة له تعالى صح انها مرادة له فان قيل كيف ينهى عما يريد ويأمر بما لا يريد قلنا الامر غير الارادة ولذلك اذا ضرب السيد عبده فعاتبه السلطان عليه فاعتذر بتمرد عبده عليه وكذبه السلطان فاراد اظهار حجته بان يأمر عبده بفعل ويخالفه بين يديه فقال له اسرج هذه الدابة بمشهد من السلطان فهو يأمره بما لا يريد امتثاله ولو لم يكن آمرا لما كان عذره عند السلطان ممهدا ولو كان مريد الامتثاله لكان مريدا لهلاك نفسه وهو محال (الاصل الرابع) ان الله متفضل بالخلق والاختراع ومتطول بتكليف العباد ولم يكن التكليف والخلق واجبا عليه وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك لما فيه من مصلحة العباد وهو محال اذ هو الموجب والآمر والناهى فكيف يتهدف لايجاب او يتعرض للزوم وخطاب والمراد بالواجب احد امرين اما بالفعل الذى فى تركه ضرر ما آجل كما يقال يجب على العبد ان يطيع الله تعالى او ضرر عاجل كما يقال يجب على العطشان ان يشرب حتى لا يموت واما ان يراد به الذى عدمه يؤدى الى محال كما يقال وجود المعلوم واجب اذ عدمه يؤدى الى محال وهو ان يصير العلم جهلا فان اراد الخصم بان الخلق واجب على الله تعالى بالمعنى الاول فقد عرضه للضرار وان اراد به المعنى الثانى فهو مسلم اذ بعد سبق العلم لا بد من وجود المعلوم وان اراد به معنى ثالثا فهو غير مفهوم وقوله يجب لمصلحة عباده كلام فاسد فانه اذا لم يتضرر بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب فى حقه معنى ثم مصلحة العباد فى ان يخلقهم فى الجنة فاما ان يخلقهم فى دار البلايا ويعرضهم للخطايا ثم يهدفهم لخطر العقاب وهول العرض والحساب فما فى ذلك غبطة عند ذوى الالباب (الاصل الخامس) انه يجوز

على

على الله تعالى ان يكلف عباده بما لا يطيقونه خلافا للمعتزلة ولو لم يجز ذلك لاستحال سؤال دفعه وقد سألوا ذلك فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ولان الله تعالى اخبر نبيه بان ابا جهل لا يصدقه ثم امره بان يصدقه فى جميع اقواله وكان من جملة اقواله انه لا يصدقه فكيف يصدقه فى انه لا يصدقه وهل هذا الا محال وجوده (الاصل السادس) ان الله تعالى ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق خلافا للمعتزلة لانه متصرف فى ملكه ولا يتصور ان يعدو تصرفه فى ملكه ظلما والظلم هو عبارة عن التصرف فى ملك الغير وهو محال على الله تعالى فانه لا يصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه فيه ظلما ويدل على جواز ذلك وجوده فان ذبح البهائم ايلام لها وما صب عليها من انواع العذاب من جهة الادميين لم تتقدمه جريمة فان قيل ان الله تعالى يحشرها ويجازيها بقدر ما قاسته من الآلام ويجب ذلك على الله تعالى فنقول من زعم انه يجب على الله تعالى احياء كل نملة وطئت وكل بقة فركت حتى يثيبها على آلامها فقد خرج عن الشرع والعقل اذ يقال وصف الثواب والحشر بكونه واجبا عليه ان كان المراد به انه يتضرر بتركه فهو محال وان اريد به غيره فقد سبق انه غير مفهوم اذ خرج عن المعانى المذكورة للواجب (الاصل السابع) انه يفعل بعباده ما يشاء فلا يجب عليه رعاية الاصلح لعباده لما ذكرناه من انه لا يجب عليه شئ بل لا يعقل فى حقه الوجوب فانه لا يسأل عما يفعل وهم يسئلون وليت شعرى بم يجيب المعتزلى فى قوله ان الاصلح واجب عليه عن مسئلة نفرضها عليه وهو ان نفرض مناظرة فى الآخرة بين صبى مات مسلما وبين بالغ مات مسلما فان الله يزيد فى درجات البالغ ويفضله على الصبى لانه تعب بالايمان والطاعات بعد البلوغ ويجب ذلك عليه عند المعتزلى فلو قال الصبى يا رب لم رفعت منزلته على فيقول لانه بلغ واجتهد فى الطاعة فيقول الصبى انت امتنى فى الصبى فكان يجب ان تديم حياتى حتى ابلغ واجتهد فقد عدلت عن العدل فى التفضل عليه بتطويل العمر دونى فلم فضلته فيقول الله عز وجل لانى علمت انك لو بلغت لاشركت او عصيت فكان الاصلح لك الموت فى الصبى هذا عذر المعتزلى عن الله تعالى وعند هذا تنادى الكفار من دركات لظى ويقولون اما علمت اننا اذا بلغنا اشركنا فهلا امتنا فى الصبى فانا رضينا بما دون منزلة الصبى المسلم فبماذا يجاب عن ذلك وهل يجب عند هذا القطع بان الامور الالهية تعالى بحكم الجلال عن ان توزن بميزان اهل الاعتزال فان قيل العذاب مهما قدر على رعاية صلاح العباد ثم سلط عليهم اسباب العذاب كان ذلك قبيحا لا يليق بالحكمة قلنا القبيح ما لا يوافق الغرض حتى قد يكون الشئ قبيحا عند شخص حسنا عند شخص اذا وافق غرض احدهما دون الآخر حتى يستقبح قتل الشخص اولياؤه ويستحسنه اعداؤه فان اريد بالقبيح ما لا يوافق غرض البارى فهو محال اذ لا غرض له فلا يتصور

منه قبيح كما لا يتصور منه ظلم اذ لا يمكنه التصرف فى ملك الغير وان اريد بالقبيح ما لا
يوافق غرض الغير فلم قلتم ان ذلك عليه محال وهل هذا الا مجرد تشهى شهد بخلافه
ما فرضناه من مخاصمة اهل النار ثم الحكيم معناه العالم بحقائق الاشياء والقادر على
احكام فعلها على وفق ارادته وهذا من اين يوجب رعاية الاصلح وانما الحكيم منا
من يراعى الاصلح نظرا لنفسه ليستفيد به فى الدنيا ثناء وفى الاخرة ثوابا او يدفع به عن
نفسه زحمة وآفة وكل ذلك على الله تعالى عز وجل محال (الاصل الثامن) ان
معرفة الله تعالى وطاعته واجبة بايجاب الله تعالى وشرعه لا بالعقل خلافا للمعتزلة
لان العقل ان اوجب الطاعة فاما ان يوجبها لغير فائدة وهو محال فان العقل لا يوجب
بنفسه العبث واما ان يوجبها لفائدة وغرض وذلك لا يخلو اما ان يرجع الى المعبود
وذلك محال فانه يتقدس عن الاغراض والفوائد بل الكفر والايمان والطاعة
والعصيان فى حقه تعالى سيان واما ان يرجع الى غرض العبد لانه لا غرض له فى الحال
بل يتعب به وينصرف عن الشهوات بسببه وليس فى المال الا الثواب ومن اين يعلم
ان الله يثيب على المعرفة والطاعة ولا يعاقب عليها مع ان الطاعة والمعصية
فى حقه متساويان اذ ليس له لاحدهما ميل ولا لاحدهما عليه اختصاص وانما
عرف تمييز ذلك بالشرع ولقد زل من اخذ هذا من المقايسة بين الخالق والمخلوق
حيث يفرق المخلوق بين الشكر والكفران لماله من الارتياح والاهتزاز والتلذذ
باحدهما دون الاخر فان قيل فاذا لم يجب النظر والمعرفة الا بالشرع والشرع
لا يستقر ما لم ينظر المكلف فيه فاذا قال المكلف للنبى ان العقل ليس يوجب على والشرع
لا يثبت الا بالنظر ولست اقدم على النظر ادى الى افحام الرسول قلنا هذا يضاهى
قول القائل للواقف فى موضع من المواضع ان وراءك سبعا ضاريا فان لم تنزعج
من المكان قتلك وان التفت وراءك ونظرت عرفت صدقى فيقول الواقف لا يثبت
صدقك ما لم التفت ورائى ولا التفت ورائى ولا انظر ما لم يثبت صدقك فيدل هذا على
حماقة ذلك القائل وتهدفه للهلاك ولا ضرر فيه على الهادى المرشد فكذلك النبى صلى
الله عليه وسلم وراءكم الموت ودونه السباع الضارية والنيران المحرقة ان لم تأخذوا
منها حذركم وتعرفون صدقى بالالتفات الى معجزتى فمن التفت عرف واحترز
ونجا ومن لم يلتفت واصر هلك وتردى ولا ضرر على ان هلك الناس كلهم اجمعون
وانما على البلاغ المبين فالشرع يعرف وجود السباع الضارية بعد الموت والعقل يفيد
فهم كلامه والاحاطة بامكان ما يقوله فى المستقبل والطبع يستحث على الحذر
من الضرر ومعنى كون الشئ واجبا ان فى تركه ضررا ومعنى كون الشرع موجبا انه
معرف للضرر المتوقع فان العقل لا يهدى الى التهدف للضرر بعد الموت عند اتباع
الشهوات فهذا معنى الشرع والعقل وتأثيرهما فى تقرير الواجب ولولا خوف العقاب

على ترك ما امر به لم يكن الوجوب ثابتا اذ لا معنى للواجب الا ما يرتبط بتركه ضرر
فى الاخرة (الاصل التاسع) انه ليس يستحيل بعثة الانبياء خلافا للبراهمة حيث قالوا
لا فائدة فى بعثتهم اذ فى العقل مندوحة عنهم وهذا باطل لان العقل لا يهدى
الى الافعال المنجية فى الاخرة كما لا يهدى الى الادوية المفيدة للصحة فحاجة الخلق الى
الانبياء كحاجتهم الى الاطباء ولكن يعرف صدق الطبيب بالتجربة وصدق النبى بالمعجزة
(الاصل العاشر) ان الله تعالى قد ارسل محمدا صلى الله عليه وسلم خاتما للنبيين وناسخا
لما قبله من شرائع اليهود والنصارى والصابئين وايده بالمعجزات الظاهرة والايات
الباهرة كانشقاق القمر وتسبيح الحصى وانطاق العجماء وما تفجر من بين اصابعه من
الماء ومن آياته الظاهرة التى تحدى بها جميع كافة العرب القرءآن فانهم مع تميزهم
بالفصاحة والبلاغة تهدفوا السبيه ونهبه وقتله ولم يقدروا على معارضته بمثله اذ لم يكن
فى قدرة البشر الجمع بين جزالة القرءآن ونظمه هذا مع ما فيه من اخبار الاولين مع
كونه اميا غير ممارس للكتب والانباء عن الغيب فى امور تحقق صدقه فى المستقبل
كقوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين وكقوله
تعالى الم غلبت الروم فى ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون ووجه دلالة المعجزة
على صدق الرسول ان كل ما عجز عنه البشر لم يكن الا فعلا لله تعالى فمهما كان مقرونا
بتحدى النبى صلى الله عليه وسلم نزل منزلة قوله صدقت وذلك مثل القائم بين يدى الملك
المدعى على رعيته انه رسول الملك اليهم فانه مهما قال للملك ان كنت صادقا فقم عن
سريرك ثلاثا واقعد على خلاف عادتك ففعل الملك ذلك حصل للحاضرين علم ضرورى
بان ذلك نازل منزلة قوله صدقت (الركن الرابع) السمعيات وتصديقه صلى الله عليه
وسلم فيما اخبر عنه ومداره على عشرة اصول (الاصل الاول) الحشر والنشر وقد ورد
بهما الشرع وهو حق والتصديق به واجب لانه فى العقل ممكن ومعناه الاعادة بعد
الافناء وذلك مقدور لله تعالى كابتداء الانشاء قال الله تعالى قال من يحيى العظام وهى
رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة فاستدل بالابتداء على الاعادة وقال الله تعالى
ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة والاعادة ابتداء ثان فهو ممكن كالابتداء الاول
(الاصل الثانى) سؤال منكر ونكير وقد وردت به الاخبار فيجب التصديق به لانه ممكن
اذ ليس يستدعى الا اعادة الحياة الى الجزء الذى به فهم الخطاب وذلك ممكن فى نفسه
ولا يدفع ذلك ما يشاهد من سكون اجزاء الميت وعدم سماعنا للسؤال فان النائم
ساكن بظاهره ومدرك من باطنه من الالام واللذات ما يحس باثره عند التنبه
وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع كلام جبريل عليه السلام ويشاهده
ومن حوله لا يسمعونه ولا يرونه ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء فاذا لم يخلق لهم
السمع والرؤية لم يدركوه (الاصل الثالث) عذاب القبر وقد ورد به الشرع قال الله تعالى

النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
واشتهر من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن السلف الصالحين الاستعاذة من عذاب
القبر وهو ممكن فيجب التصديق به ولا يمنع من التصديق به تفرق اجزاء الميت فى بطون
السباع وحواصل الطيور فان المدرك لالم العذاب من الحيوان اجزاء مخصوصة يقدر
الله تعالى على اعادة الادراك اليها (الاصل الرابع) الصراط وهو جسر ممدود على متن
النار ادق من الشعر واحد من السيف قال الله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم
وقفوهم انهم مسئولون وهذا ممكن فيجب التصديق به فان القادر على ان يطير الطير
فى الهواء قادر على ان يسير الانسان على الصراط (الاصل الخامس) الميزان حق قال
الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال الله تعالى فمن ثقلت موازينه
ووجهه ان الله تعالى يحدث فى صحائف الاعمال وزنا بحسب درجات الاعمال عند
الله فتصير مقادير اعمال العباد معلومة للعباد حتى يظهر لهم العدل فى العقاب
او الفضل فى العفو وتضعيف الثواب (الاصل السادس) ان الجنة والنار مخلوقتان
قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض
اعدت للمتقين فقوله اعدت دليل على انها مخلوقة فيجب اجراؤه على الظاهر
اذ لا استحالة فيه ولا يقال لا فائدة فى خلقهما قبل يوم الجزاء لان الله تعالى لا يسأل
عما يفعل وهم يسئلون (الاصل السابع) ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على رضوان الله عليهم اجمعين ولم يكن نص رسول
الله صلى الله عليه وسلم على امام اصلا اذ لو كان لكان اولى بالظهور من نصبه آحاد
الولاة والامراء على الجنود فى البلاد ولم يخف ذلك فكيف خفى هذا وان ظهر فكيف
اندرس حتى لم ينقل الينا فلم يكن ابو بكر رضى الله عنه اماما الا بالاختيار والبيعة
واما تقرير النص على غيره فنسبة للصحابة كلهم الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه
وسلم وخرق الاجماع وذلك مما لم يستجرئ على اختراعه الا الروافض واعتقاد اهل السنة
تزكية الصحابة والثناء عليهم كما اثنى الله تعالى ورسوله عليهم وما جرى بين
معاوية وعلى كان مبنيا على الاجتهاد ولا منازعة من معاوية فى الامامة اذ ظن على
رضى الله تعالى عنه ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر
يؤدى الى اضطراب امر الامامة فى بدايتها فرأى التأخير اصوب وظن معاوية
ان تأخير امرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالائمة وتعرض الدماء للسفك
وقد قال افاضل العلماء كل مجتهد مصيب وقال قائلون المصيب واحد ولم يذهب
الى تخطئة على رضى الله تعالى عنه ذو تحصيل اصلا (الاصل الثامن) ان فضل الصحابة
على قدر ترتيبهم فى الخلافة اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله عز وجل وذلك
لا يطلع عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد فى الثناء عليهم اجمعين اخبار

وانما يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه المشاهدون للوحى والتنزيل بقرائن الاحوال
فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كان لا يأخذهم فى الله لومة لائم
ولا يصرفهم عن الحق صارف (الاصل التاسع) ان شرائط الامامة بعد الاسلام
والتكليف خمسة الذكورة والورع والعلم والكفاية ونسب قريش لقوله صلى الله عليه
وسلم الائمة من قريش واذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات فالامام من
انعقدت له البيعة من اكثر الخلق والمخالف للاكثر باغ يجب رده الى الانقياد للحق
(الاصل العاشر) انه لو تعذر وجود الورع والعلم فيمن تصدى للامامة وكان فى صرفه
اثارة فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد امامته لانا بين ان نحرك فتنة بالاستبدال
فما يلقى المسلمون فيه من الضرر يزيد على ما يفوتهم من نقصان هذه الشروط التى
اثبتت لمزيد المصلحة فلا نهدم اصل المصلحة شغفا بمزاياها كالذى يبنى قصرا ويهدم
مصرا وبين ان نحكم بخلو البلاد عن الامام وبفساد الاقضية وذلك محال ونحن نقضى
بنفوذ قضاء اهل البغى فى بلادهم لمسيس حاجتهم فكيف لا نقضى بصحة الامامة عند
الحاجة والضرورة فهذه الاركان الاربعة الحاوية للاصول الاربعين هى قواعد
العقائد فمن اعتقدها كان موافقا لاهل السنة ومباينا لرهط البدعة والله تعالى
يسددنا بتوفيقه ويهدينا الى الحق وتحقيقه بمنه وسعة وجوده والسلام

رسالة فى كلمة التوحيد لمولانا عبد الرحمن الجامى قدس سره السامى وقد اسقطنا عنها
الديباجة تقليلا للسواد وتعويلا على ما هو المقصود والمراد
اعلم ان لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا باتفاق المسلمين ولكن اختلفوا فى تعليله على
ما تقتضيه القواعد النحويه قيل ان لا اله مبتدأ فلا بد له من خبر والا الله مبتدأ ثان بدل
من اسم لا على المحل ولا يجوز ان يكون بدلا من لفظه لانه لو ابدل من اللفظ للزم من
نفيه نفى المستثنى اذ العامل فى المبدل والمبدل منه فى حكم الساقط كما تقرر فى النحو
فاذا يحتاج كلاهما الى تقدير الخبر وعلى كل تقدير لم يفد معنى التوحيد ظاهرا
بحسب التركيب لان الغرض من التوحيد نفى الامكان عما سوى الله تعالى من
الالهة واثبات وجوده تعالى بالوحدانية فلو قدر فيهما ممكن بان يكون التقدير لا اله
ممكن الا الله ممكن لم يثبت به وجوده تعالى وهو ظاهر البطلان ولو قدر فيهما موجود
كما ذهب اليه بعض المحققين لم يلزم منه نفى الامكان عما سوى الله تعالى من الالهة
لانه لا يلزم من نفى وجود الاله نفى امكانه فان نفى الوجود لا يستلزم نفى الامكان
كما لا يخفى وسيجيء تحقيقه وان قدر فى الاول الامكان وفى الثانى الوجود ليكون
التقدير لا اله ممكن الا الله موجود لم يصح الاستثناء منه لان الاستثناء يجب ان يكون
من عين الحكم الذى جرى فى المستثنى منه كما اذا قلت ما جاءنى احد الا زيد
فقد استثنيت زيدا من عين حكم المستثنى الذى هو عدم المجيئية والمستثنى منه هو احد

فكانك قلت ما جاءنى احد الا جاءنى زيد فلا يصح ان تقول ما جاءنى احد الا قام زيد بهذا يظهر انه لا حاجة الى ملاحظة التقدير فى الثانى بل يكفى فى الاول فليتأمل وما قيل يمكن ان يقدر ممكن موجود معا فى كليهما بحسب تعدد الخبر اذا كان المراد بالامكان الامكان العام مما لا يصح ايضا لان تعدد الخبر فيما اذا كان فى تعدد ايراده فائدة اخرى مترقب فيه غير ما فى الاول وهذا ليس كذلك لان المستثنى يجب ان يكون مناسبا للمستثنى منه فى اجراء الحكم لما مر آنفا فحينئذ لا يخلو اما ان يكون الاستثناء من الامكان او الوجود او كليهما فالاولان فيهما محذوران كما سبق من لزوم فسادهما والثالث ليس بصحيح لان الكلام ههنا اذا وجد الخبر الواحد يتم به ويستغنى عن الآخر فيبقى احد الخبرين لغوا قال بعضهم وهو صاحب الكشاف ان لا اله الا الله اصله الله اله ليكون الله مبتدأ واله خبره فقدم الخبر وقيل اله الله لان تقديم ما حقه التاخير يفيد الحصر ولما لم يكن تقديمه منحصرا فى افادة حصر المعنى الواحد بل يستفاد منه معنى آخر مثل التنبيه والتشويق والتفاؤل وغير ذلك ادخل فيه كلمة لا والا اللتين هما آلتا الحصر لان ينص به وقيل لا اله الا الله ورد بعض المحققين هذا القول بقوله لا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لانه كان المعنى على نفى الوجود عن آلهة سوى الله تعالى لا نفى مغايرة الله تعالى عن كل اله تأمل تم كلامه وجه التأمل انه اذا نفى مغايرة الله تعالى عن كل اله فكانه ثبت لكل من الآلهة انه الله ضرورة وقوع الاستثناء موقع الخبر فيلزم ان يكون الالهة وفساده ظاهر ويمكن ان يجاب عنه بوجهين الاول انه معارض لان المقصود من مساق الحديث فى اثبات كمال التوحيد هو نفى الوجود والامكان عما سوى الله تعالى من الالهة وذلك على ما ذهب اليه ذلك المحقق ليس كذلك فانه ينفى الوجود منها ويبقى الامكان على حاله فما ادعى عليه انه مما يفيد توحيدا كاملا لان تقدير الوجود وان كان صحيحا لرد خطأ المشركين فى ادعائه لكنه لم يرتفع خطران الخاطر وخلجانه عن المستفسر عن هذا المعنى والسامع له قوله كان المعنى على نفى الوجود عن الالهة سوى الله تعالى قلنا لا نسلم ان نفى الوجود كاف فى هذا المعنى بل المعنى ههنا عند ادعاء التوحيد المستفاد منه انما يكون على نفى الوجود من الالهة سوى الله تعالى ونفى امكانها معا واثبات وجوده تعالى لا على نفى وجودها فقط مع بقاء الامكان الثانى لا نسلم ان الاستثناء ههنا وقع موقع الخبر حتى يلزم ذلك المحذور بل هو وبهذا التعليل مبتدأ حقيقة بتقديم فان تقديره على النظر الى الاصل غير الله تعالى ليس باله ليكون غير الله مبتدأ وليس باله خبره ومعناه اى غير الله ليس معبودا بالحق فقدم ليكون معنى الالهية الذى هو المعبودية بالحق مقصورا على الله تعالى ولا يتجاوز منه الى غيره تحقيقا ولو سلمنا انه بعد التعليل ودخول

اداة النفى والاستثناء يبقى على قاعدته الاصلية ولكن لا نسلم انه يلزم منه نفى مغايرة الله تعالى عن كل آله لان الاستثناء المفرغ يتوجه الى مقدر هو مستثنى منه عام يناسب للمستثنى فى جنسه فاذا يمكن ان يكون التقدير لا يستحق المعبودية بالحق احد الا الله اى الا الفرد الموجود الذى هو خالق العالم على ان المراد من الاله مفهومه الذى هو المعبودية بالحق من الله الفرد الموجود منه وليس ثم يلاحظ المقدر الذى وقع الاستثناء موقعه بحسب الظاهر ولا شك انا اذا قلنا لا مستحق للمعبودية له بالحق احد الا الله بتقدير احد نظرا الى الاصل والحقيقة فكانا نفينا الوجود والامكان عن كل اله سوى الله تعالى بهذا الاستحقاق وقصرناه على ذاته تعالى بحيث لم يتجاوز عنه الى غيره قطعا فمعناه ليس له شريك لا فى الوجود ولا فى الامكان احد فى استحقاق صفة المعبودية بالحق قطعا لكونه موجودا متصفا بصفة البطلان كما لا يخفى من كون كثرة المعبودات الباطلة فى الوجود لا يضر فى المقصود فان قيل الغرض ان المتنازع فيه فى هذه الكلمة انما وقع فى الوجود لان المشركين فى اعتقادهم ان الالهة المتعددة المستحقة للمعبودية كثيرة كائنة فى الوجود لانه يمكن ان يوجد فلرد هذا الخطأ عليهم يجب ان يقدر بالوجود دون الامكان واذا لم يقدر بشىء منهما لم يعلم ان الاستثناء من الوجود او الامكان او شىء آخر وهذا ينافى التوحيد لان التوحيد هو بيان وجوده تعالى بالوحدانية ونفى اله غيره قلنا هذا القول وان كان صحيحا لرد الخطأ ادعاء لكن الكلام فى اصل ما يقتضى التركيب فاذا قلت لا اله موجود الا الله لرد الخصم لا يمكن ان يختلج فى قلب السامع حينما اقتضى اصل التركيب مع قطع النظر عن ذلك الفرض سواء من التوزع على امكان وجوده بانه اذا لم يكن موجودا هل يمكن ان يصير موجودا من بعد ام لا فهذه الشائبة من توزع القلب والخلجان تورث الاحتمال على ضرورة وجوده بحسب الامكان وهو ينافى التوحيد بخلاف ما اذا لم يكن المقدر ملحوظا ظاهرا كما فيما نحن بصدده فانه حينئذ ليس منافيا للتوحيد ولم يولد منه ذلك الاحتمال المذكور اصلا لان الله مختص بالمعبود بالحق لانه علم للفرد الموجود الذى يعبد بالحق تعالى وتقدس واله بمعنى المعبود بحق فاذا قلنا لا اله الا الله مع قطع النظر عن ملاحظة التقدير فكانا اردنا انه لا مستحق للمعبودية احد لا فى الوجود ولا فى الامكان الا الفرد الذى هو خالق العالم فوجود الالهة مع ذلك الاستحقاق فى حكم العدم كما اذا قلنا لمن زعم ان فى الدار زيدا وعمرا وغيرهما ما فى الدار الا زيد يعنى ما فى الدار احد الا زيد اذا لم يكن غيره فمعناه ان تلك الصفة اى الكينونة فى الدار ليس الا لذلك الموجود فكيف يصح ان يكون لغيره وكون غيره موجودا خارجا عنها لا ينافى عدم اتصافه بهذه الصفة فلا حاجة عند ملاحظة هذا المعنى الى التقدير واذا عرفت ذلك فاعلم ان هذه الكلمة انما تفيد التوحيد اذا كان

اله بمعنى المعبود بحق والله علم للفرد الموجود منه كما تقرر فانه لو لم يكن كذلك بل
يكون الله اسما لمفهوم المعبود بالحق والواجب لذاته لا علما للفرد الموجود منه كما زعم
بعضهم لما افاد التوحيد لان المفهوم من حيث هو مفهوم كلى والكلى نفس تصوره
ليس مانعا من وقوع الشركة فيحتمل الكثرة ويلزم الفساد وايضا لو كان كذلك فالمراد
بالاله فى هذه الكلمة اما المعبود بالحق او مطلق المعبود فمن الاول يلزم استثناء الشئ
من نفسه لانه اذا كان اسما لمفهوم المعبود بالحق لم يوجد الفرق بينهما اى بين الله وبين
الاله فى الكلية بحسب المفهوم فاذا استثنى منه فقد استثنى من نفسه ومن الثانى يلزم
الكذب لكثرة المعبودات الباطلة فيجب ان يكون اله بمعنى المعبود بحق والله علما للفرد
الموجود منه هذا ما اردت تحقيقه واستخرجت من قريحتى تدقيقه تمت الرسالة المنسوبة
الى المولى الجامى رحمه الله (ثم الاسم) الجليل بعد الثنيا لو وقف عليه تعين السكون
وان وصل بشئ آخر مثل وحده لا شريك له ففيه وجهان الرفع وهو الارجح لان السماع
والاكثر الرفع والنصب مرجوح ولم يأت فى القرءآن غير الرفع ففى صورة الرفع اما بدل
او خبر والاول هو المشهور الجارى على السنة المعربين وصلاحية الحلول محل الاول
ليس بشرط عند المحققين ثم الاولى ان يكون البدل من الضمير المستتر فى الخبر المقدر
الراجع الى اسم لا لانه اقرب ولانه داع الى الاتباع باعتبار المحل نحو لا احد فيها الا زيد
مع امكان الاتباع باعتبار اللفظ نحو ما قام احد الا زيد والثانى قد قال به جماعة
قال ناظر الجيش ويظهر لى انه ارجح من القول بالبدلية ولا خلاف يعلم فى نحو ما زيد
الا قائم ان قائم خبر عن زيد ولا شك ان زيدا فاعل فى قوله ما قام الا زيد مع انه مستثنى
من مقدر فى المعنى اى ما قام احد الا زيد فلا منافاة بين كون الاسم فيما بعد الا خبرا
عن اسم قبله وبين كونه مستثنى من مقدر اذ جعله خبرا منظور فيه الى جانب اللفظ
وجعله مستثنى منظور فيه الى جانب المعنى من تعريفات ابى البقاء الكفوى عند
لا اله الا الله (قال القاضى عضد فى شرح مختصر ابن الحاجب) كلمة الشهادة غير تامة
فى التوحيد بالنظر الى المعنى اللغوى لان التقدير لا يخلو عن احد الامرين فلا يتم به
وانما تعد تامة فى اداء معنى التوحيد لانها قد صارت علما عليه فى الشرع من
الكتاب المذكور

فى ادراك النفوس السماوية وما يتعلق بذلك من العجائب والاسرار وخلقة آدم وكيفية
القرانات والادوار

قد علمت ان للاجرام السماوية نفوسا ناطقة مجردة عن المادة محركة لها عن مبدأ
عقلى فلها لا محالة شعور بحركاتها الصادرة عنها ولوازم تلك الحركات الحاصلة عنها
فى عالم الاجرام ولها علوم بما فوقها من عالم المجردات والامور الغير المادية وبما تحتها
من الامور السفلية وبرهان ذلك ان كل واحد ثبت عنده صحة منامات وصدق انذارات

اما السالك المحقق فقد جربت من نفسه فى اليقظة والنوم واما غيرهم من الكافة
فيحصل لهم الانذارات بالمغيبات من المنامات التى يرونها من انفسهم او من غيرهم
وكلهم يعترفون بان هذه الانذارات بالمغيبات الماضية والمستقبلة انما تحصل
لهم من ذات مدركة مطلعة على جميع الحوادث والاحوال الماضية والمستقبلة
وهو المفيد لنفوسنا الاطلاع على المغيبات يقظة ونوما فان المفيد لنفوسنا
العلوم والمعارف والانذارات بالمغيبات كيف يمكن ان يكون جاهلا بها
فالحق ان معلمنا العلوم فى النوم او منذرنا بالمغيبات له علينا اطلاع والسالك
القوى وهو الذى حصل له ملكة الاشراقات النورية والاخبارات الغيبية
لا يفتقر فى حصول ذلك الى توسط شئ بل يعلم بالمشاهدة ان الملقى للمغيبات
ذو ادراك وحياة وان له مظاهر كثيرة مختلفة يظهر فيها بحسب استعداد
ذلك الذى يظهر له وان كان قلما يتشابه له مظهران ويشاهد هذا الشخص المستعد
لهذا الالقاء من العجائب والغرائب ما لا يفتقر معه الى برهان واما من هو دون
هؤلاء فى المرتبة فله ان ينظر فى احوال المنامات وما يحصل فيها من الانذارات
بالامور المغيبة وذلك ليس الا لقلة شواغل النفس فى تلك الحال التى يقع فيها الاطلاع
وانت تعلم ان حصول هذا الاطلاع ليس عن تصرف فكرى والا لكان الانسان
فى حال اليقظة اقدر على الفكرة من حال النوم مع انه لا يتيسر له ذلك الا فى حال النوم
فذلك الاطلاع ليس له سبب الا اتصال النفس بالامور التى عندها الانذارات
بالمغيبات الماضية والمستقبلة والكائنات المتعلقة بالازمنة وذلك انما يكون للنفوس
الفلكية العالمة بجميع الحوادث والوقائع الحاصلة فى كل زمان بسبب الحركات
الفلكية ولما كانت عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها وكان كل ما يحدث فى عالمنا هذا فهو
من آثار الحركات وجب ان يكون لها على جميع الكائنات الزمانية اطلاع واذا عرفت
ان النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الواقعة فى الماضى والمستقبل والحال
وكانت الحوادث فى الماضى والمستقبل غير متناهية فلا يخلو اما ان تكون علومها
غير متناهية مترتبة لحوادث غير متناهية فى ازمنة غير متناهية مترتبة يقع شئ منها
بعد شئ فتكون تلك الامور الغير المتناهية بالحوادث الغير المتناهية مترتبة بحسب
ترتب الازمنة الغير المتناهية واما ان تكون علومها متناهية بحيث تنتهى الى
جهل واما ان تكون لها علوم كلية هى ضوابط وقوانين بجميع الحوادث والكائنات
واجبة التكرار الى غير النهاية والقسمان الاولان باطلان فتعين القسم الثالث اما بطلان
القسم الاول وهو ان يكون لها علوم غير متناهية مترتبة بحسب ترتب الازمنة لكل
زمان مقتضاه فتبين لك من وجوه ثلاثة اما اولا فانه يلزم ان تكون العلوم بالحوادث
الغير المتناهية التى لا تجتمع فى الوجود مترتبة فى النفوس المدركة لها فيحصل

منها سلسلة غير متناهية مترتبة بترتب الازمنة فان الزمان الثانى كما لا يوجد الا بعد الزمان الاول فكذلك العلم بالزمان الثانى لا يكون الا بعد العلم بالزمان الاول واذا كانت العلوم المترتبة بترتب الازمنة غير متناهية لزم وجود السلسلة المترتبة الغير المتناهية وقد عرفت امتناع وجود امثال هذه السلاسل واما ثانيا فلان علمها بالحوادث الغير المتناهية المترتبة التى تقع فى المستقبل اما ان يكون كل واحد منها لا بد وان يقع فى زمان ما او يكون فيها ما لا يقع فيه ابدا والاول باطل فان كل واحد منها لا بد وان يقع فى زمان فيأتى زمان بالضرورة يقع فيه الكل فيلزم تناهى السلسلة المفروضة غير متناهية وذلك محال وان كان فى تلك الحوادث المستقبلة المفروضة غير متناهية ما لا يقع اصلا فليس من المدركات المفروضة انها ستكون فى الزمان المستقبل وقد فرضناها ستكون فيها هذا محال واما ثالثا فلانه لو كان لها علوم غير متناهية بحوادث غير متناهية مترتبة بترتب الازمنة فعلومها اذا كانت بالماضى كعلومها بالمستقبل ثم الحوادث المستقبلة لا بد وان تصير ماضية وهى غير متناهية فاذا كانت عندنا علوم غير متناهية بحوادث غير متناهية مترتبة بترتب الازمنة فتكون فيها صور الحوادث الماضية الغير المتناهية مجتمعة فى احاطتها وليست الادوار والاكوار الماضية الغير المتناهية والقرون الخالية معا بل هى مترتبة فاذا فرضنا النفوس الفلكية محيطة بالكل على سبيل التفصيل وجدنا بالضرورة نهايتها وقد فرضت غير متناهية هذا خلف فبطل ان يكون لها علوم غير متناهية مترتبة بترتب الازمنة واما بيان بطلان القسم الثانى وهو ان يكون عندها علوم متناهية تنتهى الى جهل فهو محال ايضا اذ لو صح ذلك لوجب ان تنفرض علومها فى الادوار الغير المتناهية فما كان يصح بعد ذلك انذار غيبى ولا يصح تعبير منام يتعلق بالزمان المستقبل بعد ذلك لان الملقى للامور الغيبية المطلع عليها قد صار جاهلا وذلك باطل بالضرورة بصحة المنامات والانذارات الغيبية فان قال قائل بان علومها متناهية الا انها تستفيد العلم بما فوقها فيعود الكلام المذكور الى ذلك الغير الذى يفيدها ذلك العلم وان قال بانه كلما انقضت علوم خلق فيها علوم اخرى فيعود الكلام ايضا الى ذلك الخالق فى انفسها تلك العلوم وهو المخرج لها من القوة الى الفعل ان كان هو انفسها فالشئ لا يجوز ان يخرج نفسه من القوة الى الفعل فى تلك العلوم وان كان المخرج لها هو غيرها عاد الكلام السابق بعينه اليه واذا ابطل القسمان الاولان تعين صحة القسم الثالث وهو ان تكون الحوادث لها ضوابط كلية واجبة التكرار ومعناه ان الامور الآتية فى كل دور من الادوار المستقبلة تعود الى شبيه ما كان فى الدور الاول الذى قبله لان المعدوم الذى كان فى الدور الاول بعينه يعاد فانك قد علمت ان اعادة المعدوم بعينه محال بل يعاد شبيهه فيكون عند النفوس الفلكية والمبادى العالية احكام لحوادث

مضبوطة معينة يقع جملتها فى كل دور تام وهو مبلغ من الالوف الجمة مضبوطة يوما بعد يوم وشهرا بعد شهر وسنة بعد سنة والفا بعد الف الى تمام ذلك الدور ثم تعود الحركات بعد عبور تلك المدة الى شبيه ما كانت فى الدور الاول وهكذا يمضى دور بعد دور الى غير النهاية فى تلك ولا يكون مضبوطا عند المبادى العالية الا هذه الضوابط الواقعة فى كل دور لم يتكرر مقتضاها فى العالم فان الغير المتناهى لا يمكن ان يضبط تكرره واستئنافه لا فى الماضى ولا فى المستقبل فوصولها الى كل نقطة وادراك ما يلزم من ذلك عندها كاستثناء شرطيات كلية نحو كلما كان كذا كان كذا وهذه المسئلة من الاسرار المشتملة على كثير من اللطائف والمعارف ويمكن ان تستخرج منها فروعا كثيرة ومسائل متعددة لا ينبغى ان يباح بها الا الى اهلها وجميع حكماء اهل الهند والصين وفارس وبابل والروم ومصر وغيرهم من افاضل اهل الملل والنحل قائلون بتكرار الضوابط والادوار على الوجه الذى ذكرناه لا يختلفون فى ذلك وهذا هو تناسخ الادوار والاكوار فان حركات الافلاك لما كانت دورية فلا بد من وصول رأس البركار الى ما بدأ منه فاذا دار دورة ثانية على الخط الاول فانه لا بد وان يفيد ما افاده الدور الاول اذ لا اختلاف بين الدور والدور ليتصور اختلاف بين الاثرين فان المؤثرات عادت الى ما بدأت والنجوم والافلاك دارت على المركز الاول وما اختلفت ابعادها واتصالاتها ونظراتها ومناسباتها بوجه من الوجوه وبهذا يظهر ان كل كائن فاسد وكل فاسد كائن فلا يبقى من المركبات من المواليد الثلاثة شئ دائما اذ لو بقى شئ منها لزم ان لا يعود فى كل دور مثله والادوار غير متناهية فى التكرار فتصير اعداد من تلك الانواع من الاجسام باقية مع كونها غير متناهية وذلك محال فانك قد عرفت تناهى الابعاد ثم لا تفى بها المادة والاجسام الغير المتناهية واختلف حكماء اهل الاقاليم والامم والارصاد فى مقدار الدور الذى يعود كل ما فيه من دقيق وجليل الى الدور الآخر الذى بعده فقال قوم من حكماء بابل ان الدور التام تسعة واربعون الف سنة وجعلوا المدبر للعالم فى كل سبعة آلاف سنة كوكبا من الكواكب السيارة فالمدبر للعالم فى اول الدور سبعة آلاف سنة زحل وفى زمان تدبيره يخلق الله تعالى بواسطة الحركات الفلكية والمبادى العقلية آدم الاول وهو ابو البشر من الطين وكذا زوجته ويزعمون ان فى اول دور زحل يستولى البرد واليبس الذى فى طبيعته على العالم حتى لا يبقى شئ من الحيوان والنبات لشدة البرد والجمود وكثرة الثلج حتى ان الحجارة تتفتت وتصير كالرمل وتتشقق الارض فتصير اغوارا بعيدة فاذا دكت الجبال وطحنت الحجارة فصارت رملا وانساب ذلك الرمل فى شقوقات الارض استوت حينئذ جميع الارض وصارت بسيطا واحدا وذلك فى مائة سنة من الالف الاولى ثم تولدت الغيوم الكثيرة المتراكمة من الابخارات المتكاثفة وارتفعت وصارت

طبقات ولبدها البرد فجمد الغيم فى الجو بعد احاطته بجميع الارض فحينئذ تشتد ظلمة الارض وضوء الشمس والكواكب من فوقها يسخنها فاذا صارت مدة التسخين سنة ابتدأت تلك الغيوم بالتحلل وكثرت الامطار والسيول العظيمة الدائمة مع شدة البرد الى ان تتم الالف سنة الاولى من دور زحل بانفراده فاذا دخلت الالف الثانية التى لزحل بمشاركة المشترى سكن المطر وتبقى الارض فى هذه الالف الثانية مبتلة معفنة وفى الالف الثالثة التى بمشاركة المريخ تتولد على وجه الارض الحشرات كالحيات والعقارب والوزغ وانواع البق والذباب وما اشبهها من الدبيب الذى يحيى بالنسيم لهبوبها فى هذه الالف واذا امتلأت الارض بالحشرات اكل بعضها بعضا حتى لا يبقى منها شئ ثم اذا دخلت الالف الرابعة التى بمشاركة الشمس تحلل باقى تلك الغيوم وسكن البرد فى كل يوم لشدة الحر ثم يقع شعاع الشمس على الارض فيسخن وجه الارض ويتميز النهار من الليل وتتعفن الارض وتتولد الحيوانات الصغار من تلك العفونة مثل الفار والسنور واليربوع وما اشبهها وفى آخر هذه الالف تتولد انواع السباع والحشرات والخيل والحمير وسائر ذوات الحافر والخف وفى هذه الالف تجف الارض وتنبع المياه وتظهر الانهار جارية على وجه الارض ويبتدئ النبات فى الظهور فى هذه الالف ايضا وكلما ظهر شئ منه اقتته ثم تدخل الالف الخامسة التى بمشاركة الزهرة فتجيء الامطار المعتدلة الغير الدائمة وتهب الرياح الباردة وتنبت الاشجار النافعة ذوات الفواكه الحسنة والروائح الطيبة والطعوم الملذة والالوان المبتهجة والرياحين المتنوعة وتتولد فيها الحيوانات النافعة كالجمال والجواميس والبقر والغنم وما اشبهها وتتكون انواع الطيور فى المائة الاخيرة من هذه الالف وتمتلئ الارض بالاشجار المشتبكة ثم تدخل الالف السادسة التى بمشاركة عطارد فيكثر هبوب الرياح وتكون الحبوب النافعة كالحنطة والشعير والذرة والحمص والعدس وما اشبهها ثم ان الشيخ الكبير زحل والحكيم المهندس اللطيف عطارد يبتدئان فى تكون الانسان بعد ان يمضى سبعون سنة من هذه الالف وحكماء بابل يذكرون فى تكونه طريقين الاول التناسل وهو المشهور وهو الذى تكوننا نحن منه والطريق الثانى الطويل وهو التولد فنقول فى صفته ان اصل جميع ما يتكون على وجه الارض من سائر المركبات انما هو الماء وحرارة الشمس بمعاونة اشعة باقى الكواكب والماء الذى يتكون منه الانسان الطف المياه واعذبها واصفاها فاذا مضى من هذا الالف قريب من سبعين سنة واشتدت عناية زحل وعطارد وباقى المبادى فى تكون الانسان ارتفع من اعدل الاقاليم والنواحى بخار لطيف معتدل فانعقد ببرودة زحل وعطارد سحابا لطيفا ثم نزل الى الارض معتدلة وكانت الشمس حينئذ فى البرج الذى هو على صورة الانسان وهو برج الدلو وكان عطارد فى اثنين

وعشرين درجة منه وكان الدلو برجا هوائيا هو بيت زحل ومثلثه عطارد وزحل فى اول برج الجدى ينظر الى المشترى نظر تسديس وكان الطالع برج الجوزاء والقمر مقارن لعطارد فى الدلو فاذا نزل ذلك المطر بعد انعقاده سحابا على ارض معتدلة نقية التربة صحيحة سليمة من جميع الطعوم المخالفة للعذوبة وتكون تلك التربة شديدة البياض متخلخلة المسام فيخرق السيل بقوته موضعها كالبئر الصغيرة غير العميقة فدخل فيها ماء ذلك المطر وتخلل باجزاء ترابها واستنقع فيها ذلك الماء النازل اللطيف وامتزج بتربتها امتزاجا معتدلا ثم يحمى بحرارة باطن الارض باعتدال فيرتقى ذلك الماء عند لطفه بالسخونة وصيرورته بخارا الى الطبقة الباردة فيتكاثف بذلك القدر من البرد فينحدر الى ذلك الموضع من البئر الذى صعد منه ولا يزال ذلك دأبه فى الصعود عند اللطف والنزول عند الكثافة الى ان تزول عنه اكثر مائيته واشتد لطفه بالسخونة والحركة فى الصعود والنزول حتى صار دهنيا لطول الزمان بسخونته اللينة رطبا سيالا فاذا انتهت الشمس الى برج الجوزاء وسخن الجو وظاهر الارض جف ذلك الدهن وابتدأ ينعقد بسخونة باطن الارض وظاهرها ولما كانت تلك الارض متخلخلة المسام لا جرم نفذ فيها النسيم الى ذلك الدهن فنفخه نفخا لينا وكانت حرارة ظاهر الارض تزيد فى كل يوم وهى عاملة فى ذلك الدهن الى ان ينعقد ويقوى ويصلب شيأ يسيرا فحينئذ يبتدئ فى التصور بسبب الحر والبرد العاملين فى تلك الرطوبة باليبس ثم النسيم الواصل اليه لم يكن يصل اليه من جهة المباشرة والمخالطة بل كان يصل اليه من جهة حجاب لطيف فلما بلغ الحال فى هذه المادة الدهنية الى هذا الحد صور البارى تعالى والمبادى العقلية صورة الانسان وتمت فى تلك البئر على الهيئة المذكورة وتولى كل واحد من الكواكب جزأ من جسده فى حال التصور واحدث فيه شيأ وكان المتولى لنفس الصورة الانسانية عطارد بمشاركة زحل والقمر وكان هذا الشخص عند كمال صورته قاعدا على اليتيه وذقنه على ركبتيه قد ضم ذراعيه الى ما يليهما من جسمه وضم ساقيه كذلك وهو يجتمع على هذه الهيئة فلما كملت جميع اعضائه وتم تخاطيط بدنه نفخ فيه الروح الذى يحيى به البدن من القمر بنفس من منخريه وشم النسيم الحار المعتدل فانبسط بدنه وتحركت فيه الروح وعملت اعمالها فى ذلك الجسد واعطت كل عضو ما يليق به فقام حينئذ قائما عريانا يتمطى ويتنفس ورجلاه تجتذب بقية ذلك الدهن الفاضل عن جسده بالطبع للمشاكلة والمناسبة التى بينهما ثم انه لما تمطى وتنفس حصل له كسل فوقع وصار يترعرع فى ذلك الدهن الباقى وبدنه يجتذب تلك الرطوبات الدهنية التى هى غذاء بدنه الى تسعة اشهر ووصل النير الاعظم الى اول العقرب فقوى حينئذ ذلك الانسان وانتعش وفتح فمه لطلب الغذاء فقام يمشى بعد اتمام اربع سنين لطلب ما يتغذى به وكانت العناية

الازلية قد هيأت له ما يصلحه ويحتاج اليه من الماكل فوجد قريبا منه شجرا من شجر
التين والعنب فجعل يأكل ما بلغ ونضج منه حتى شبع ولم يزل القمر يحفظه ويحوطه
الى اربع سنين وكان اكله التين والعنب فى آخر الاربع سنين وهو اول اكل اكله بفمه
وبعد ذلك شرع فى اكل الثمار غير التين والعنب وغيرهما من الحبوب فهذا كيفية
التكون الطويل وهو يناسب تكون التناسل فالرحم كالبئر واغتذاؤه للدهن
بالمص كاغتذاء الجنين بالدم وحرارة الارض كحرارة بطن المرأة وتكون الانثى من
بقية تلك الرطوبة الدهنية كتكون الذكر الا انه غلب على تلك المادة الباقية البرد
والرطوبة وكان ايضا زمان تكونها هو زمان برد الهواء وازدياد رطوبته وهذا
الانسان المتولد على هذه الصفة هو آدم الاول ابو البشر الذى خلقه الله تعالى من
الطين وتسمى الانثى حواء وعند هؤلاء ان لكل واحد من هذه الكواكب السيارة
السبعة تدبير الهذا العالم مقدار مدة تدبير كل واحد منها له سبعة آلاف سنة الف
بانفراده بنفسه وستة آلاف اخرى بمشاركة الستة الكواكب الاخرى كل الف بمشاركة
كوكب واحد وفى اول كل تدبير لكل كوكب يجيء آدم يرسله ذلك الكوكب رسولا
الى كافة الخلق ويهبه العلوم والمعارف والاعمال العجيبة الخارقة للعادة وتكون
هؤلاء بالتوالد والتناسل غير آدم المتكون فى دور زحل بالتولد المذكور وقد ضاعت
تواريخ هؤلاء المسمين بادم وعلومهم وما كانوا عليه من الحال لبعد زمانهم وطول
المدة التى بيننا وبينهم وكثرة وقوع الحوادث العامة المفنية لاكثر الخلق وافاضلهم
وبقى الباقى من الاراذل منهم كالبهائم لا يفقهون شيأ وتلف اكثر الكتب والاقلام
ولم نعرف من اسمائهم على ما وجدنا فى الكتب الا آدم الذى كان فى اول دور الشمس
فان اسمه قشوقونيا ورأيت له كتابا سماه باسرار النيرين وقد ظهر بعده فى هذا الدور
الذى للشمس بعد مضى الفين او ثلاثة آلاف سنة رجل يسمى بذوانا ويسميه اهل زمانه
بسيد البشر وكان من افاضل خلق الله تعالى علما وعملا ورأيت له كتابا سماه باسرار
النيرين ايضا يذكر فيه انه عمل دعوة القمر ثم ترقى حتى دعا النير الاعظم فمكث اثنين
واربعين يوما بلياليها مواجها الشمس يدعو ويتضرع له ويثنى عليه الليل والنهار من
غير فتور وهو مع ذلك لم يذق فى هذه المدة طعاما ولا شرابا ولا نوما ولا راحة ولا قعد
فى هذه المدة بل كان قائما متوجها اليه بالنهار والى باقى الكواكب فى الليل فلما كان
بعد تمام هذه المدة وكان فى صبيحة يوم الاحد حين طلع هذا النير بالابهة والعظمة
وشعشعة الانوار ولمعان الاضواء وامتلأت نواحى آفاق العالم بالانوار المبتهجة المحيية
والاضواء الملذة المغنية اخذ سكينا ووضعها على حلقه ليقرب نفسه الى هذا النير
الاعظم والسلطان الاكرم فخاطبه عند ذلك ونهاه عن قتل نفسه وقال له ان الاله
الاعظم والعلة الاولى الذى فوقنا ورؤساء حضرته ونحن مستغنون عن دمك ولكن سل

حاجتك وعرض عليه ملك الدنيا واعطاه خزائن كنوز الارض من الذهب وغيره
مما يناسبه فلم يرض بذلك وطلب ان يريه جميع العوالم وان يكاشف بالعلة الاولى سائر
مصنوعاته فاعطى ذلك كله وخاطبه اياما وامره ان يقف تجاهه عند الطلوع فى كل
يوم احد بالثياب المنسوجة بالذهب والتاج المرصع مشدود الوسط بالزنار بعد ان نهى
عن المآكل الكثيرة والمشارب العذبة الطيبة من كل نوع والضيافات الهائلة لجميع
الخلق فيسجد عند طلوعه ويتضرع ويقف ذليلا بين يديه فحينئذ يخاطبه بانواع العلوم
فيشافهه باصناف المعارف والصنائع قال سيد البشر ذوانا فعلمنى تسعين الف مسئلة
وامرنى ان لا اظهر منها ثلاثين الفا لاحد من خلق الله تعالى وان اظهر خواص البشر
على ثلاثين الفا اخرى دون عوامهم وان اظهر الخاص والعام على الثلاثين الالف
الاخرى ثم صب عليه العلوم وارشده الى العوالم ثم سأله هل يأتى احد من ابناء البشر
من بعدى يدرك ما ادركت ويصل الى ما وصلت فقال له نعم يأتى من اولادك فى اول
دور القمر رجل يقال له آدم نعطيه جملة من العلوم وهذا يدل على ان هذا آدم الفاضل
الذى ابنه شيث وسائر الانبياء من اولاد ابنه شيث كان متولدا بالتناسل والتوالد
دون التولد ورأيت لآدم هذا كتبا منها كتاب اسرار النيرين وله فى التعفينات والعلوم
الروحانية كتب ومن عيون كتبه السفر المعروف بسفر آدم وغير ذلك مما دثر وانطمس
ولم يقع الينا فنحن قد وقعنا فى آخر هذه الادوار وقد بقى من تمام هذا الدور على ما عليه
اهل الكتب المنزلة وبعض المنجمين والحكماء ثلثمائة وعشرون سنة تقريبا فاذا تم كانت
القيامة الكبرى والطامة العظمى فيقع الفناء والدثور فى هذا العالم كما اشار اليه
محمد صلى الله عليه وسلم بقوله بعثت انا والساعة كهاتين وقوله عمر الدنيا سبعة آلاف
بعثت فى آخرها الفا وكلما وصل التدبير الى كوكب من هذه السيارات كان عالما
ودنيا اخرى وقد ذكرنا ما عليه الحال فى اول دور زحل وهو رب الدور بعد تمام دور
القمر فتعود الاشياء الى شبيه ما كانت عليه فى الدور الاول فهذا حكاية مذاهب
حكماء بابل على ما حكاه ابو بكر بن وحشية فيما نقل عنهم من الكتب وهذه وان لم يقم
برهان على صحتها الآن فيها عبرة لمن اعتبر من الاذكياء فليس جميع مطالب الحكمة
يمكن ان يقام عليها برهان ولا لكل مقاصد السالكين يتصور ان يدل عليها
تبيان بل لا بد للحكيم من فكر صحيح ونظر مستقيم وحدس قوى وقلب زكى والهام
شديد وغور بعيد فتستقر الحكمة حينئذ فى النفس وتمتزج بنور العقل وذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء وعند قوم من اهل الادوار ان كل ستة وثلاثين الف سنة ينتقل
اوجات الكواكب وجوزهراتها ونوبهراتها الى موضع حضيضاتها وبالعكس
على ان كرة الثوابت تتحرك كل مائة سنة درجة واحدة فان الاوجات تتحرك بحركة
الثوابت فاذا كان كذلك عاد العالم الى شبيه ما كان عليه من الحال فى الزمان

والمكان والاشخاص والاوضاع لاتخالف فى ذلك مثقال ذرة وقوم من قدماء حكماء
الهند ومن وافقهم من اصحاب الهزارات يقولون ان الدور الاعظم هو ثلثمائة
وستون الف سنة لان الفلك مقسوم اليها فيعطون لكل درجة منه الف سنة ويهلك
العالم فى آخر هذه المدة باسره ويبقى هالكا ثلثمائة وستين الف سنة عند قوم وعند قوم
اقل من ذلك ثم يعود بعد ذلك الى الحال الذى كان عليه فى الاول لا يخرم ذرة واحدة الا
ان النفوس المدبرة للابد ان غير النفوس التى كانت مدبرة لها فى الدور الاول وزمانها
غير الزمان وما عدا ذلك فيعود موجودا وقوم آخرون يقولون ان الولاية لكل واحد
من الكواكب السبعة على العالم الف سنة ويسمونه دورا فيقولون هذا الدور لزحل
وبعد انقضائه يصير الدور للمشترى وهكذا الى آخر الادوار التى للقمر فاذا تمت الادوار
السبعة هلك العالم ثم يعود كما بدا وزعم قوم ان الدور مأخوذ من سلطنة البروج على
هذا العالم لكل برج منها مدة فجعلوا سلطنة برج الحمل اثنى عشر الف سنة وسلطنة
الثور احد عشر الف سنة وسلطنة الجوزاء عشرة آلاف سنة وسلطنة السرطان
تسعة آلاف سنة وسلطنة الاسد ثمانية آلاف وكذلك يتناقص الف سنة فى كل برج
حتى تنتهى الى الحوت فتكون سلطنته الف سنة فمجموع ذلك ثمانية وسبعون
الف سنة وزعموا ان العالم يفنى عند انقضائه ثم يعود جديدا وزعموا ان السلطان
فى هذا الوقت السنبلة وهو سبعة آلاف سنة وذلك هو عمر هذا العالم واذا استكمل قطع
الكواكب التى لها التدبير مسافة ذكروها فيقع هنالك الدثور والفناء واذا استكملت
الكواكب مالها من تكرر ودور عاد التدبير الى الاول وحينئذ تعود الاشخاص التى
كانت فى كل دور على صور وهيئات مع اجتماع المواد التى كانت لها فى الحال الاول
وهكذا يكون شأن العالم سرمدا الى غير النهاية وذكر جماعة من اصحاب الادوار
والاكوار ومن جملتهم صاحب رسائل اخوان الصفا ان للاشخاص الفلكية حول
الاركان الاربعة ادوارا كثيرة ولادوارها اكوارا ولكواكبها فى ادوارها واكوارها قرانات
ويحدث فى كل دور وكور وقران فى عالم الاركان حوادث لا يمكن عدها واحصاؤها
الا انهم ذكروا من الادوار خمسة انواع وما يحصل فى كل نوع فى عالم الكون والفساد
الاول ادوار الكواكب السيارة فى افلاك تداويرها والثانى ادوار مراكز تداويرها
فى افلاكها الحاملة والثالث ادوار افلاكها الحاملة فى فلك البروج والرابع ادوار
الكواكب الثابتة فى فلك البروج والخامس ادوار الفلك المحيط واما الاكوار فهى عبارة
عن استئنافات الادوار وعودات هذه الكواكب والنقط الى مواضعها مرة بعد
اخرى واما القرانات فهى اجتماعاتها فى درجاتها ودقائقها وهى ستة اجناس
ومائة وعشرون نوعا فمنها ٢١ قرانا ثنائيا و٣٥ قرانا ثلاثيا و٣٥ قرانا رباعيا
و٢١ قرانا خماسيا و٧ قرانا سداسيا وقران واحد سباعى واما ادوار الالوف فهى
انواع

انواع اربعة فمنها سبعة آلاف سنة ومنها اثنا عشر الف سنة ومنها احد وخمسون
الف سنة ومنها ثلاثمائة وستون الف سنة على ما مر بيانه فاعظم الادوار الواقعة
فى زمان طويل ادوار الكواكب الثابتة وهو يقع فى كل ستة وثلاثين الف سنة
مرة واحدة واما الادوار الواقعة فى اقصر الازمنة وهو دور الفلك المحيط فى كل اربع
وعشرين ساعة مرة واحدة وباقى الادوار يقع بينهما ومن القرانات ما يقع فى كل ستة
وثلاثين الف سنة مرة واحدة وهو ان تجتمع الكواكب السيارة باوساطها
فى اول دقيقة من برج الحمل الى ان تجتمع فيها مرة اخرى ويسمى السند والهند هذا
الدور بايام العالم واما القرانات التى تكون فى كل شهر مرة واحدة فهو اجتماع القمر
مع كل واحد من السيارات والثوابت وباقى القرانات فيقع بين هذين الوقتين فمن
الادوار القصار ما يكون فى كل اربعة عشر يوما مرة واحدة وهو دور مركز فلك
تدوير القمر فى فلكه الحامل له ومن الادوار ما يكون فى كل سبعة وعشرين يوما وسبع
ساعات ونصف مرة واحدة وهو دور فلك القمر بحركة الحامل ومن الادوار حركة
الجوزهر فى كل سبع عشرة سنة ومائتين وسبعة وعشرين يوما مرة واحدة ومن
الادوار ما يكون فى كل مائة وستة عشر يوما مرة واحدة وهو دور عطارد فى فلك
تدويره ومن الادوار ما يكون فى كل ثلاثمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم
مرة واحدة وهو دور الشمس والزهرة وعطارد فى افلاك حواملها ومن الادوار
ما يكون فى كل ثلاثمائة وثمانية وسبعين يوما مرة واحدة وهو دور زحل فى فلك
تدويره ومن الادوار ما يكون فى كل ثلاثمائة وتسعة وتسعين يوما مرة واحدة وهو
دور المشترى فى فلك تدويره ومن الادوار ما يكون فى كل خمسمائة واربعة وستين يوما
مرة واحدة وهو دور الزهرة فى فلك تدويرها ومن الادوار ما يكون فى كل سبعمائة
وثمانين يوما مرة واحدة وهو دور المريخ فى فلك تدويره ومن الادوار ما يكون
فى كل ستمائة وسبعة وثمانين يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير المريخ فى فلك
البروج بحركة الحامل ومن الادوار ما يكون فى كل اربعة آلاف وثلاثمائة وثلاثين
يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير المشترى فى فلك البروج ومن الادوار ما يكون فى
عشرة آلاف وسبعمائة واحد واربعين يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير زحل
فى فلك البروج فمجموع هذه الادوار اربعة عشر نوعا واما القرانات التى يكون زمانها
قصيرا فهى انواع فمن ذلك ما يكون فى كل مائة وستة عشر يوما مرة واحدة وهو اقتران
عطارد مع الشمس ومن ذلك ما يكون فى كل مائتين واحد وتسعين يوما مرة وهو
اقتران الشمس والزهرة وعطارد مع زحل ومنه ما يكون فى كل ثلاثمائة وتسعة
وتسعين يوما مرة وهو اقتران المشترى والزهرة وعطارد والشمس ومنه ما يكون فى
كل خمسمائة واربعة وسبعين يوما مرتين وهو اقتران الزهرة مع الشمس ومنه ما يكون

فى كل سبعمائة وخمسة وثمانين يوما مرة وهو اقتران المريخ مع الشمس ومنه ما يكون فى كل سنتين ونصف بالتقريب مرة واحدة وهو اقتران المريخ وزحل والمشترى ومنه ما يكون فى كل عشرين سنة بالتقريب مرة وهو اقتران المشترى وزحل ومن القرانات التى يطول زمانها ما يستأنف فى كل مائتين واربعين سنة مرة وهو ان يستوفى زحل والمشترى اثنى عشر قرانا فى مثلثة واحدة ومن هذه ما يكون فى كل تسعمائة وستين سنة مرة واحدة وهو ان يستوفى زحل والمشترى ثمانية واربعين قرانا فى المثلثات الاربعة ومن هذه ما يكون فى كل ثلاثة آلاف وثمانمائة واربعين سنة مرة وهو ان يستوفى زحل والمشترى القرانات فى المثلثات كلها وتفصيله مذكور فى كتب الاحكام واما الحوادث والاحكام التابعة لهذه الادوار والقرانات فى العالم الارضى فقد علمت ان جميع الحوادث التى عندنا تابعة لحركات الافلاك والكواكب والبروج وقرانات بعضها مع بعض واتصالاتها الا ان بعض الحوادث ظاهر جلى للكافة وبعضها خفى يفتقر الى فكر وتأمل وذلك ان كل حادث فى عالمنا هذا سريع النشو قليل البقاء قريب الاستئناف سريع الفساد فهو كائن عن حركة قصيرة الزمان قريبة الاستئناف كحركة الفلك التى تتم فى كل اربع وعشرين ساعة وهى التى يكون بها الليل والنهار والنوم واليقظة فان الشمس اذا طلعت اضاء الهوآء واشرق وجه الارض فانتبهت اكثر الحيوانات وتحركت وترنمت وانتشرت فى طلب المعاش وتفتق اكثر اكمام زهر النبات وفاح نسيم روآيحها وذهب الناس فى مطالبهم واذا غابت الشمس اظلم الهوآء ووجه الارض فاستوحشت الحيوانات ورجعت الى اوطانها وانصرف الناس عن الاسواق ومواضع اعمالهم الى بيوتهم ووقع عليهم النوم والكسل والسكون فيكون هذا العالم بالنهار كانه حيوان متنبه متحرك حساس وبالليل كانه نائم اوميت ويتكون ايضا عن هذه الحركة بعض النبات كخضرآء الدمن فانها تكون بالغدوات خضرة ريانة من نداوة الليل وطيب نسيم الهوآء ثم تجف نصف النهار من حرارة الشمس واكثر ما تكون فى ايام الربيع ويتكون عن هذه الحركة اليومية ايضا بعض الحيوانات الضعيفة كالذباب والبراغيث المتولدة من العفونات السماوية والروثية والجيفية وامثالها فانها يهلك باقل اذى من حر وبرد ولا يبقى ما يتولد من هذه الحركة من النباتات والحيوانات الضعيفة سنة تامة لهلاكها بحر الصيف وبرد الشتاء والذى يحصل من حركة القمر على محيط التدوير وقطعه له فى كل اربعة عشر يوما مرة وهو نصف الشهر الاول وهو الذى يكون النصف الذى يلينا منه ممتلئا كثير النمو والزيادة فى الاشياء من المعادن والنبات والحيوان والمد وكثرة الرطوبات والانداء وفى النصف الثانى من الشهر يدور القمر فى التدوير مرة ثانية ويكون الممتلئ من النصف الذى لا يلينا ويحصل من هذه الحركة الذبول والهزال فى الاشياء

النامية والنضج والجفاف واليبس فى الاشياء البالغة الى التمام من الحبوب والثمار ويتكون فى مدة هذه الحركة ايضا من المعادن الملح والنكاة وامثالهما ومن النبات البقول وبعض الحشائش ويتكون بعض الحيوانات كالطيور والزنابير وكثير من الديدان فان اكثر هذه يتم خلقها فى اربعة عشر يوما ويخرج بعد احد وعشرين يوما ومدة بقاء الحيوانات والنباتات عن هذه الحركة لا تتجاوز مائة وعشرين يوما فى الاطول بقاء وفى الاقصر دون ذلك واما الذى يحصل من حركة عطارد فى تدويره وقطعه له فى كل اربعة اشهر تقريبا مرة واحدة وتتم فيه صنعة الاكسير اما من النبات فالسمسم والذرة والشعير وما شاكلها واما من الحيوان كبعض السباع والوحوش والغزلان وبعض الغنم ويعرض عن هذه الحركة لبعض الناس عند احتراقه امراض واوجاع لاسيما الصبيان ويعرض لبعض الكتاب والعمال والوزرآء واصحاب الدواوين من العزل والحبس والمصادرات ولبعض الصناع من العطلة والكسل ولبعض التجار من الخسران والمحق ولبعض الناس من الحبس والاستتار والغربة فان استقام وشرف يعرض لهم الخلاص والسلامة والظهور والولاية والنشاط واستقامة الاحوال فاذا وقف ورجع يعرض لهم الحيرة والشكوك والظنون والتوقف والتخلف والادبار والعصيان وما اشبه ذلك فاذا هبط الى الحضيض يعرض سقوط الجاه وذهاب العز ونقصان المراتب وهذا كله بحسب تشكل الفلك فى اصول المواليد وطبقاتها واما الذى يحصل من حركة الشمس ومركز فلكى تدوير الزهرة وعطارد فى كل سنة مرة واحدة ففى جميع الحالات اما فى اول برج الجدى صاعدة فى الجنوب الى الشمال فتبتدئ الطبيعة فى جذب الرطوبات المختلطة بالتراب وامتصاصها من عروق الشجر والنبات الى اصولها وقضبانها وامساكها هنالك الى ان تبلغ الشمس آخر الحوت فاذا نزلت اول دقيقة من الحمل استوى الليل والنهار فى الاقاليم واعتدل الزمان وطاب الهوآء وهب النسيم وذابت الثلوج وسالت الاودية وانبعثت العيون وارتفعت الرطوبات الى اعلى فروع الاشجار ونبت العشب وطال الزرع وتنمى الحشيش وتلألأ الزهر واورق الشجر وهاج النور واخضر وجه الارض وتلونت الجبال والحيوان ونتجت البهائم ودرت الضروع وانتشر الحيوان فى البلاد واخذت الارض زخرفها وفرح الحيوان بطيب نسيم الهوآء وصارت الدنيا كانها جارية شابة قد تزينت وتجلت للنظار فلا يزال الامر كذلك الى ان تبلغ الشمس اول السرطان فحينئذ يتناهى طول النهار وقصر الليل فيأخذ النهار فى النقصان والليل فى الزيادة ويدخل الصيف ويشتد الحر ويحمى الجو وتهب السمائم وتنقص المياه وييبس العشب ويستحكم الحب وادرك الحصاد والثمار واخصبت الارض وسمنت البهائم واتسع القوت من الثمار والحب للحيوان وصارت

الدنيا كانها عروس منعمة بالغة تامة كاملة كثيرة العشاق فلا يزال الامر كذلك الى ان تبلغ الشمس اول الميزان وحينئذ يدخل الخريف ويستوى الليل والنهار مرة اخرى ويبتدئ الليل بالزيادة والنهار بالنقصان ويبرد الهوآء ويهب الشمال ويتغير الزمان وتنقص المياه وتجف الارض وتغور العيون وتفنى الثمار واحرز الناس الحب والثمر ويعرى وجه الارض من النبات وتموت الهوام وانجحرت الحشرات وانصرف الطير والوحش الى البلاد الحارة واحرز الناس القوت للشتاء ودخلوا البيوت ولبسوا الجلود وتغير الهوآء وصارت الدنيا كانها كهلة مدبرة قد تولت عنها ايام الشباب فلا يزال الامر كذلك الى ان تبلغ الشمس اول الجدى فيدخل الشتاء ويتناهى طول الليل وقصر النهار ثم يأخذ النهار فى الزيادة ويشتد البرد وتساقط الورق ومات اكثر النبات وانجحرت اكثر الحيوانات فى باطن الارض وكهوف الجبال وكثرت الانداء والغيوم واظلم الجو وكلح وجه الزمان وهزلت البهائم وضعفت قوى الابدان وصارت الدنيا كانها عجوز هرمة قد دنا منها الموت واما الذى يحصل من حركتى زحل والمشترى فى فلكى تدويرهما فى كل ثلاثة عشر شهرا بالتقريب مرة واحدة من الحوادث فى المشايخ والعجائز والتجار والاكرة والبنات والاشراف والقضاة والعدول والعلماء وامثالهم ممن استولى عليه زحل والمشترى فى مولده فهو ما يعرض لاصحاب عطارد ويحصل ايضا من هاتين الحركتين واحوالهما المختلفة كثير من المعادن والنبات والحيوان واما الذى يحصل من حركة الزهرة فى فلك تدويرها فى كل خمسمائة واربعة وثمانين يوما مرة واحدة وحركة المريخ فى فلك تدويره فى كل سبعمائة وثمانين يوما مرة مما يعرض لطبقات الناس من النساء والصبيان والخنانيث واصحاب اللذات واللهو والشطار والعيارين والجند وساسة الدواب وامثالهم فهو ما عرض لاصحاب عطارد والذى يحصل من حركة فلك المشترى فى فلكه الحامل فى كل اربعة آلاف وثلثمائة واربعة وثلاثين يوما مرة واحدة من الحوادث اعتدال اهوية بعض البلاد بعد فسادها وعمارة بعض البقاع بعد خرابها وتكون بعض المعادن ونشو بعض النبات وزكاء بعض الثمار وصلاح بعض الحيوانات فى بعض المدن وتجديد النعم على اقوام وغير ذلك من الصلاح والخير والذى يحصل من حركة المريخ فى اثنى عشر برجا اثنتا عشرة رجعة فى كل خمس وعشرين سنة مرة واحدة نضج بعض المعادن وسرعة النشو فى بعض النبات وزيادة القوة فى بعض السلاطين وخروج بعض الخوارج وتجديد الاثار فى الملك وماشاكل ذلك من قوة المريخ والقصد فيها اصلاح حال الكائنات والغرض منها وصولها الى الكمال الا انه قد يتفق اسباب موجبة للفساد مثل اثارة فتن وحروب وتعصب فى طلب الغارات وحينئذ يخرب بعض البلدان وتذهب دولة قوم وتزول

نعمتهم ولكن ما يعرض من الفساد عن هذه الحركة فى جنب ما يكون من الصلاح فى العالم شئ يسير كما يحدث من حر الشمس هلاك بعض الحيوان والنبات لكن ذلك يسير بالنسبة الى النفع الحاصل منها فى جميع انواع الكائنات وكذلك حكم الامطار والسيول وهكذا حكم المريخ وزحل والذنب ومناحسها امر يسير بالنسبة الى ما يحصل من حركاتها من الصلاح فى العالم ومن هذا يعلم ان زحل والمريخ والذنب ليسوا بنحوس مطلقا والزهرة والقمر والمشترى ليسوا بسعود مطلقا لانه قد يعرض من افراط الرطوبات والبرودات فساد مثل ما يعرض من افراط حر الشمس وبرد زحل ويبس المريخ ورطوبة الزهرة والقمر وكما يعرض اكثر العفونات عن المريخ وزحل واما الذى يحصل عن حركة تدوير زحل فى الفلك الحامل فى كل عشرة آلاف وسبعمائة واحد واربعين يوما من الحوادث اما من المعادن فكالكحل والزرنيخ والحديد ونماء بعض الزروع والنبات كالزيتون والجوز وبلوغ بعض الناس اشده وعمارة بعض البلاد واستحداث بعض المدن والقرى وانتقال الملك والمال من قوم الى قوم وامثال ذلك والذى يحصل من اثار الحركة البطيئة الطويلة الزمان كحركة الثوابت التى تتم فى كل ستة وثلاثين الف سنة واوجات السيارات وحضيضاتها وجوزهراتها من الحوادث فى هذا العالم انتقال العمارة من ربع الى ربع فيصير البر بحرا او البحر برا واما الحوادث الحاصلة من القرانات فى هذا العالم فهى سبعة انواع فمنها الملل والدول اللتان يستدل عليهما من القرانات الكبار الكائنة فى كل الف سنة بالتقريب مرة واحدة ومنها تنتقل الملكة من امة الى امة ومن بلد الى بلد ومن بيت الى آخر وهى التى يستدل عليها بالقرانات الكائنة فى كل مائتين واربعين سنة مرة واحدة ومنها تبدل الاشخاص على سرير الملك ويحدث بسبب ذلك فتن وحروب يستدل عليها من القرانات الكائنة فى كل عشرين سنة مرة واحدة ومنها الحوادث التى تحدث فى كل سنة من الرخص والغلاء والحرب والوباء والامراض والسلامة ويستدل على حدوثها من تحاويل سنى العالم فى التقاويم ومنها حوادث الايام شهرا فشهرا ويوما فيوما ويستدل عليها من اوقات الاجتماعات والاستقبالات المذكورة فى التقاويم ومن ذلك احكام المواليد لكل واحد من الناس فى تحاويل سنيهم بحسب ما يقتضيه شكل الفلك ومواضع الكواكب والقرانات الدالة على قوة النحوس وفساد الزمان وخروج المزاج عن الاعتدال وقلة العلماء وموت الاخيار وجور الملوك وفساد اخلاق الناس واختلاف آرآئهم وقلة الامطار وهلاك الحيوان وخراب البلدان والامصار اذا هى تولت امر القران واما القرانات الدالة على قوة السعود فبالعكس مما ذكر اذا هى تولت القران وهذه الاحكام من هؤلاء لم تكن راجعة الى قياس بل كانوا يأخذونها من كهانهم ومتألهى حكمائهم وزعم قوم ان هذه الاحكام اخذت بالوحى والالهام

وبوقيف من الروحانيات وبواسطة دعوة الكواكب والرياضات ولما لم يظهر
لبطليوس حركة اوج الشمس بل رأه ثابتا غير متغير حكم بسرمدية العالم على ما هو
عليه من الترتيب والنظام كما هو مذهب الفلاسفة الطبيعيين والالهيين والله اعلم *
الى هنا من الشجرة الالهية لمحمود الشهرزوري رحمه الله تعالى

(بسم الله الرحمن الرحيم)

هذا كتاب الفلاحة النبطية نقله من لسان الكسدانيين الى العربية ابوبكر احمد بن على
ابن قيس الكسدانى القيسى المعروف بابن وحشية فى سنة احدى وتسعين ومأتين من
تاريخ العرب من الهجرة واملاه على ابى طالب احمد بن الحسين بن على بن محمد بن عبد
الملك الزيات فى سنة ثمانى عشرة وثلاثمائة من تاريخ العرب من الهجرة فقال له يا بنى
انى وجدت هذا الكتاب فى جملة ما وجدت من كتب الكسدانيين منسوبا الى ثلاثة
من حكماء الكسدانيين القدماء ذكروا ان احدهم ابتدأه وان الثانى اضاف الى ذلك
المبتدأ اشياء اخر وان الثالث تممه وكان مكتوبا بالسريانية القديمة فى نحو الف
وخمسمائة ورقة فاما الاول الذى ابتدأه فذكروا انه رجل ظهر فى الالف السابع من
سبعة آلاف سنى زحل وهو الالف الذى يشارك فيه زحل القمر وكان اسمه ضغريث
وان الذى اضاف اليه شيأ آخر رجل ظهر فى آخر هذا الالف وكان اسمه ينبوشاد وان
الثالث الذى تممه رجل ظهر بعد مضى اربعة آلاف سنة من دور الشمس فى هذه الدورة
التى كان لزحل فيها تلك الالف التى ظهر فيها الرجلان فنظرت ما بين الزمانين فاذا هو
احد وعشرون الف سنة وذلك ان اسم هذا الثالث كان قوثامى قال انه ظهر بعد
مضى اربعة آلاف سنة من دورة الشمس التى هى سبعة آلاف سنة فكان بينهما
ما ذكرت لك من المدة وكان زيادة كل واحد من الاثنين على ما الفه الاول الذى كان
اسمه ضغريث زيادة فى كل باب من الابواب التى رسمها ضغريث فانهم لم يغيروا شيأ
من قوله ورسمه وما تكلم به على المعانى التى ذكرها وترتيبه الذى رتبه وانما زادوا على
كل شئ دونه بحسب استخراجهم واستنباطهم بعده فصار صدر الكتاب وابتدآؤه
لضغريث فابتدأ الكتاب بان قال التحميد والتعظيم والصلاة والعبادة والتقديس
والتمجيد لالهنا وثنائنا ونحن قيام على ارجلنا منتصبون لالهنا الحى القيوم القديم
الذى لم يزل ولا يزال المتوحد بالربوبية المتفرد بالقدرة والجبروت والكبرياء والعظمة
المحيط بالكل القادر على الكل الذى وسع ملكه ما يرى وما لا يرى له ما فى الارضين
السفلى وما احاط به الفلك الاعلى وما بينهما وما تحت الثرى الذى امد الوجود من فيض
جوده وادار الافلاك بعظم سلطانه واقر الارض على ما سبق فى علمه واجرى المياه سائلة
كسيلان رحمته وجعل بعضها سائغا عذبا كعذوبة ذكره وبعضها ملحا اجاجا كمرارة
عصيانه تباركت يا رب السماء والارض وغيرهما وتقدست وتطهرت اسماؤك الحسنى

نعبدك يا الهنا نصلى لك وندعوك ونقدسك ونسبح باسمك ونسألك بكرمك ان تثبت
عقولنا ما دمنا احياء على سبيلها القويم وان ترفق باجسادنا بعد مفارقة الحياة
لها فى البلى لانك ربنا رحيم من اعطيته فلا مانع يقدر على منعه ومن منعته لا يقدر
على اعطائه انت الرب المتفرد بالربوبية المتوحد فى سلطانك رب الاجرام والكواكب
العظام الدائرة فى دوائرها السائرة فى افلاكها المقدرة باوقاتها المحدودة فى مجاريها
التى تفرق من خشيتك وتخاف من سطوتك نسألك يا ربنا ان تؤمننا سطوتك
وتدفع عنا نقمتك وترزقنا خشيتك نسألك باسمائك الحسنى التى من توسل بها الى
رحمتك رحمته فارحمنا ربنا ثم ارحمنا ثم ارحمنا وباسمك العالى الرفيع العظيم الكريم
ان ترحمنا * ثم قال احذروا مخالفة هذا الاله وعصيانه وغضبه فانه لا يقوم شئ لغضبه
وعليكم بالصلاة والدعاء لهذا الاله العظيم الذى هو رب الارباب والقيام له خاشعين
والاستعاذة به منه والبراءة من الحول والقوة فانه لا حول ولا قوة الا به واسجدوا له
فى هياكله المنصوبة لعبادته وقربوا له من القرابين الزكية الطاهرة من الادناس
البريئة من الاكدار ما تنالون به بركته وترجون معه رحمته واحذروا زحل فانه من
مربوباته ومسخراته ومخلوقاته فقسامه معلوم وادواره محفوظة واستعيذوا بهذا الاله
من شره وشؤمه فافعاله باذن ربه فى ابناء البشر اذا كان ساخطا بسخط ربه فالبكاء
والنشيج والحزن والعويل والفقر والذلة والضيق والقذر والوسخ والسواد والنتن
واذا كان راضيا برضوان ربه فطول الاعمار ورفعة الذكر بعد الموت والصيت والقبول
من الناظر اليهم وطلاقة المنطق فسخطه ان يكون على ما وصفت آنفا ورضاه ان
يكون مشرقا من الشمس فى وسط استقامته وفى موضع موافقة فعله وفى سرعة سيره
وفى صعوده فى دائرة سعوده قال ابوبكر احمد بن وحشية يعنى بذلك اوجه فان
استعذتم بالله من شره يوشك ان تنجوا من قبيح افعاله * الى هنا ملخصا من ديباجة
الكتاب المذكور (فى معرفة وجود الماء وقلته وكثرته فى ارض تريد حفر البئر فيها)
فاما اذا حفرنا الارض طالبين لظهور الماء فى ذلك الحفر فينبغى ان اردنا الاستدلال
على كثرة الماء وقلته او وجوده وعدمه ان نعلم ذلك بالاداة التى نسميها عمرانا قال ابوبكر
نعنى بهذه الالة انها آلة على هيئة المحجمة قال صاحب الكتاب ان تصنع من الاسرب
او من النحاس فانه يتلوه او من الخزف فيصنع من ذلك اناء كنصف كرة تسع احدا
وعشرين رطلا من ماء الى سبعة ارطال فتؤخذ هذه الالة فيجعل فى قعرها قطع شمع
مذاب وتلصق بذلك الشمع الصاقا جيدا وان احببت احكم من هذا فالصق الصوفة
بشئ من زفت جيدا ولتكن الصوفة بيضاء منفوشة وامسح حيطان الالة من داخلها
بالزيت الشامى الجيد ثم اكبب هذه الالة على حروفها فى جوف الحفيرة التى حفرت
ثم الق التراب على هذه الالة وطمها فى الحفيرة جيدا ثم اتركها كذلك يوما وليلة

ثم انبش التراب عن هذه الالة آخر الليل قبل طلوع الشمس واخرجها وانظر الى
الصوفة فان وجدتها مبتلة قد عرقت وترطبت وابتلت اما بللا يسيرا او ترطبا
كثيرا يقطر منها الماء ووجدت داخل الالة ايضا قد ترطب وتندى وابتل فاستدلل
من ذلك على ان هذا المكان وتلك الارض ذات ماء غزيرا وقليل بحسب ما تجده
من كثرة البلل او قلته وان خرجت غير مبتلة هى ولا صوفتها فليست فيها ماء البتة
الا بعيد الغور من الكتاب المذكور (قال ابو بكر بن وحشية) فى الفلاحة النبطية
فى باب ذكره شجرة الفار بعدما وصف الشجرة وعد من خواصها اشياء ما نصه وقد جربنا
نحن فى الفار خاصية ظريفة وهى انه من اخذ ورقة من ورقه يقطعها بيده قطعا ليس
مما يسقط على الارض فجعلها خلف اذنه ثم شرب من الشراب ما يقدر ان يشربه
لم يسكر البتة ولم يصدع من الاكثار من الشراب وانه ليس بظريف وفيه خاصة اخرى
عجيبة ذكرها ماسى السوراني قال ان اخذ من ورق شجرة الفار وزن ثلاثة دراهم
ومن اغصانها وزن سبعة دراهم ومن حبها وزن درهمين تجفف ذلك وسحق
كالذروز وذر عليه من خرء الناس مسحوقا وزن نصف الجميع ثم عجنه بعسل رقيق
ولا يعمل اكثر من هذا الوزن البتة ثم خزنه فى ظرف فضة او ذهب كان دواء كبيرا يزيل
ضرر جميع السموم من سموم ذوات السموم ومن الملقاة فى الاطعمة والاشربة وهو
مع ذلك يبطئ بالشيب ومن خواصه العجيبة هرب ذوات السموم منه فلا تدنو الى
موضع هو فيه وكذلك الذراريح كلها وان دق ورقه جيدا ووضع على الثآليل الكبار
مرارا قلعها وان اخذ عود من شجرة الفار وعلق على موضع ينام فيه طفل من
الصبيان يتفزع كثيرا نفعه منفعة عظيمة وزعم ملكانا ان من اخذ من ورق شجرة
الفار فدقه رطبا وخلط به فى الدق قلقند مثل وزنه وسحقه بعد بالخل الجيد وطلى به
موضعا من بدنه ووضع على ذلك الموضع حديدا محميا لم يحرقه ولم يحس به وان طلى
بهذا كفه واصابعه وادخلها فى قار مغلى او قبض بها على حديد محمى او مس لم يضره
ولم يحرقه ولم يؤذه انتهى من الكتاب المذكور (قال ابن وحشية) فى باب ذكر الاعمال
الموافقة من الغرس والزرع والازمنة المتعلقة بها بعد عدة سطور وفى عشرين من
اذار يطلع الغرس فى المشرق فيكون بعقب طلوعه دفء ظاهر وبعد ذلك باربعة ايام
يقول قوم انه لانقلاب الربيعى وذلك انهم يقولون ان الشمس تنزل برأس الحمل فى اربعة
وعشرين من اذار فان ما فى القديم الذى كان قبل زمان ادمى واشقولوسا فانهم
زعموا ان الشمس كانت تنزل برأس الحمل فى اول نيسان ثم تأخرت فى طول الزمان
الى ان صار ذلك فى اربعة وعشرين من اذار فمن اراد الوقوف على صحة هذا فليقرأ
كتاب طيفاسا الكبير الذى وضع فى الطلسمات فان هذا كله مسطور فيه وان هذه
الشهور انما عدها الاجيال الماضية جيلا بعد جيل فى الدهر السالف ورتبوها

على

على نزول الشمس برأس كل برج فى اول كل يوم منها كان ينزل فى نيسان برأس الحمل
وفى اول ايار برأس برج الثور وفى اول حزيران برأس الجوزاء وفى اول تموز برأس
السرطان وفى اول آب برأس برج الاسد وفى اول ايلول برأس السنبلة وفى اول
تشرين الاول برأس برج الميزان وفى اول تشرين الثانى برأس برج العقرب وفى اول
كانون الاول برأس برج القوس وفى اول كانون الثانى برأس برج الجدى وفى اول
شباط برأس برج الدلو وفى اول اذار برأس برج الحوت ثم يرجع الى برج الحمل فى اول
نيسان هكذا ذكروا فاما فى زماننا هذا فان الشمس تنزل برأس الحمل فى اربعة وعشرين
من اذار ثم كذلك يتتابع سير الشمس فقد جربنا الان ان الزمان يتغير وافادنا هذا التغيير
ان نحتاج الى مراعاة احوال الشجر والزروع فى مشاهدتنا للزمان ولا نعول على
ما ذكره القدماء من ابتداء الاعمال فى الاوقات اذ قد رأينا لتلك الاوقات تغيرات
توجب من ذلك ان نتبع التغير الذى نحسه حسا من حر او برد ومن طول النهار
او قصره فيكون افلاحنا ما يقلع من الثمر وغيره والزروع لاوقاتنا بحسب ما نشاهد
ونحس لا بحسب الرسوم القديمة اخبرنا السيد زواباى بهذا التغيير فذكر ان فى كل الف
وثمانمائة سنة يرجع ما كان اجتمع من التغيير فى شئ ويكون بخلاف ما تقدم جملة وذلك
فى تسعمائة سنة ثم تعود الاشياء الى ما كانت عليه فى الف وثمانمائة سنة الاانى
اعجب من ان غيره لم يذكر من هذا شيأ وقد رأينا ما قال هذا السيد زواباى حقا وصدقا
فالعجب من ان نرى غيره لم يتفطن لهذا ولم يعلمه او كيف الحال فيه فاما اصحاب
الطلسمات فانهم ذكروا ان للفلك صعودا وهبوطا فى كليته يعنون الفلك الاعظم
الحاوى للكل والقاهر للكل يتغير بتغيره فى هذا الصعود والهبوط تسع درج يحدث
منها التغيير فى كل مائة سنة درجة فعلى هذا صح قول سيدنا زواباى من ان التغير
المحسوس الكلى يكون فى الف وثمانمائة سنة اذا ارتفع الفلك تسع درج فى تسعمائة
سنة ثم رجع فانحط فى تسعمائة سنة تسع درج فترجع الاشيا من باب التغييرات
الى ما كانت عليه سواء عند استكمال الالف وثمانمائة سنة فيكون التغير المحسوس
هو الحادث عند كمال تسعمائة سنة ثم يرجع فانحط فى تسعمائة سنة قال فى باب
ذكر تكون البخارات بعد سبع اوثان ورقات وقد ادعى اهل زمان نيبوشاد
ان جميع سكان الالهة والاصنام ناحت على نيبوشاد بعد موته كما ناحت الملائكة
والسكان كلها على تموزى وان الاصنام زعموا انها اجتمعت من جميع اقطار الارض
الى بيت الاسكولنيا بابل فقصدوا كلهم هيكل الشمس الى صنمه الاعظم المعلق بين السماء
والارض واذا صنم الشمس خاصة قام وسط الهيكل وقامت اصنام الارض كلها حوله
اولها مما يليه اصنام الشمس فى جميع البدن ثم اصنام المشترى ثم اصنام القمر
ثم اصنام المريخ ثم اصنام عطارد ثم اصنام الزهرة ثم اصنام زحل فجعل صنم الشمس

ينوح على تموذى والاصنام تبكى وصنم الشمس يعدد على تموذى ويذكر شرح
قصته والاصنام كلها تبكى منذ غروب الشمس الى طلوعها آخر تلك الليلة ثم طارت
الاصنام راجعة الى بلدانها وان صنم تهامة المسمى نسرا عيناه تدمعان وتجريان
الدهر كله والى الابد منذ تلك الليلة التى ناح فيها على تموذى مع صنم الشمس لما يختص
به هذا الصنم من تلك القصة التى كانت لتموذى وان هذا الصنم المسمى نسرا هو الذى
افاد العرب الكهانة حتى اخبروا بالغيب وفسروا المنامات قبل شرح اصحابها قالوا
فكذلك ناحت الاصنام على ينبوشاد ليلة فى الاقليم اى اقليم بابل متفرقين
فى هياكلهم ليلة تامة الى الغداة وانه سال آخر تلك الليلة سيل عظيم ببرق ورعد عظيم
شديد وزلزلة عظيمة كانت من حد عقبة حلوان الى شط دجلة بلاد نبازواتى من الجانب
الشرقى من دجلة وان الاصنام رجعت الى مواضعها فى حال السيل لانهم كانوا
انزعجوا عن مواضعهم قليلا وانهم انما سالوا ذلك السيل عقوبة لابناء البشر من اقليم
بابل على تركهم جثة ينبوشاد وهو بالعراق فى تربة شاماص حتى حمله السيل الى وادى
الاخضر ثم اخرج الجثة من ذلك الوادى الى البحر ووقع الطاعون والقحط فى اقليم
بابل ثلاثة اشهر حتى لم يلحق الاحياء من الناس دفن الموتى منهم فهذه احاديث
دونوها يتلونها فى الهيا كل عقب الصلوات ويبكون ويتعجبون من ذلك وانى كثيرا اذا
حضرت مع الناس فى الهيكل خاصة فى عيد تموذى الذى يكون فى شهره وتلوا قصته
وبكوا فانى ابكى معهم دائما مساعدة لهم على البكاء ورقة منى لبكائهم لا ايمانا بشئ
مما يذكرون من ذلك فاما ينبوشاد فانى اومن بقصته فاذا تلوها وبكوا ابكيت مع بكائهم
خلاف بكائى على تموذى والعلة فى هذا ان عهد ينبوشاد الى زماننا هذا اقرب من
عهد تموذى فخبره اثبت واصح عندى ويجوز ان يكون بعض قصة تموذى صحيحا لكن
لبعد زمانه من زماننا شككت فى بعض الى هنا كلام صاحب اصل الكتاب (قال
ابو بكر احمد بن وحشية) ان هذا الشهر المسمى تموز هو فيما ذكر النبط وبحسب ما وجدت
فى كتبهم اسم رجل كانت له قصة طويلة وزعموا انه قتل قتلات قبيحة بعضها يعقب
بعضا وان شهورهم هذه كل واحد منها اسم رجل فاضل عالم كان فى القديم من النبط
الذين كانوا سكان اقليم بابل قبل الكسدانيين ليسوا منهم ولا من الكنعانيين
ولا العبرانيين ولا الجرامقة وانما هم من الخبانيين الاولين وكذلك يقولون فى كل
شهورهم انها اسماء رجال مضوا وان تشرين الاول وتشرين الثانى اسما اخوين كانا
فاضلين فى العلوم وكذلك كانون الاول وكانون الثانى وان سباط اسم رجل كان نكح كما
زعموا الف امرأة ابكارا كلهن ولم ينسل نسلا ولا ولدا فجعلوه فى آخر شهورهم لنقصانه
عن النسل فصار النقصان من العدد فيه والصابئون كلهم فى زماننا هذا من هؤلاء
البابليين والحرانيين جميعا الى وقتنا هذا ينوحون ويبكون على تموذى فى هذا

الشهر المسمى تموز فى عيد لهم منسوب الى تموز ويعددون تعديدا عظيما ويهذون
فى امره هذيانا طويلا الا انى تبينت انه ليس لاحد من الفريقين خبر صحيح لتموذى ولا ما
العلة فى نوحهم عليه فلما نقلت هذا الكتاب مر بى فيه ان تموذى رجل كانت له قصة
وانه قتل قتلة صحيحة فقط لا زيادة على هذا من امره اكثر من ان يقولوا هكذا وجدنا
اسلافنا ينوحون عليه ويبكون فى هذا العيد المنسوب اليه * الى هنا من الكتاب
المذكور المسمى بالفلاحة النبطية (مما يتعلق بعلم الحديث) واكثرها اى اكثر
الاحاديث الحسان صحاح ارادبها الصحاح التى فى مقابلة السقام وهى ما كان
رواتها عدولا ولهذا اقيدها بنقل العدل عن العدل وهذا القدر كاف فى صحتها غير انها
لا تبلغ غاية شرط الشيخين يعنى البخارى ومسلم فى علو الدرجة فى صحة الاسناد
وشرطهما ان يروى الصحابى المشهور بالرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
حديثا ثم يرويه عنه راويان ثقتان او اكثر من التابعين المشهورين بالرواية عن ذلك
الصحابى ثم يرويه عن كل واحد ثقتان من اتباع التابعين مشهوران بالحفظ والاتقان
ثم يرويه عن كل واحد منهما رواة ثقات ثم يرويه عن كل منهم الشيخان او احدهما وهذا
النوع من الاحاديث فى المرتبة العليا وهى قريبة من عشرة آلاف حديث احتج بها
الائمة فى المسائل الشرعية وجعلوها متمسكاتهم فى المناظرات واما مطلق الصحاح فقد
قال الامام احمد بن حنبل انه سبعمائة الف حديث (اعلم) ان ما نقل عن الرسول عليه
السلام على ثلاثة اقسام الاول ما علم صدقه وهو كل خبر بلغت رواته فى كل طبقة
مبلغا احال العقل تواطئهم على الكذب ويسمى متواترا والثانى ما علم كذبه وهو
ما خالف قطعيا ولم يقبل التأويل او متضمنا لما يتوفر الداعى على نقله واشاعته
اما لغرابته او لكونه اصلا فى الدين ولم يتواتر ويسمى موضوعا ولا تجوز روايته لمن علم
حاله الا مقرونا ببيان وضعه والثالث ما لم يعلم احدهما وهو ايضا على ثلاثة اقسام
راجح الصدق او راجح الكذب او متساوى الطرفين والاول ما سلم لفظه ومعناه عن
مخالفة آية او خبر متواتر او اجماع واتصل اسناده الى النبى صلى الله عليه وسلم بعنعنة
ثقات معلومى العدالة ويسمى صحيحا ومسندا ومرفوعا وقد يقسم هذا القسم الى اربعة
اقسام احدها ان رواته ان كانوا اثنى او اكثر فى كل طبقة كالاحاديث التى اوردها
الشيخان تسمى صحاحا وان كانت فرادى فى كل طبقة او فى بعضها تسمى حسانا
وثانيها ان الحديث ان كان مما روته الحفاظ وشك الراوى فيما بينهم يسمى مشهورا
وان تفرد به حافظ واحد ولم يذكره غيره يسمى غريبا وقد كان يطلق الغريب على ما رواه
التابعى عن صحابى لم يكن مشهورا به والثانى ان يكون راجح الكذب وهو ما فى لفظه
ركاكة او خلل لا يحسن اصلاحه او فى معناه بان كان على خلاف آية او خبر متواتر
او اجماع ويسمى سقيما او فى احد رواته قدح وتهمة ويسمى ضعيفا ومنكرا والثالث

مالا يكون فى متنه ولا فى روايته خلل بين ولكن بعض رواته لم يعلم بعينه فان كان هو
الصحابى يسمى مرسلا وان كان غيره يسمى منقطعا وان كان كلاهما يسمى معضلا
او بصفته من العدالة وغيرها يسمى مجهولا و المنقطع والمعضل لا استدلال بهما
وفى المرسل والمجهول خلاف واكثر الاحكام الشرعية التى حكم بها الائمة الاربعة
ثبوتها بطريق حسن اى اكثرها ثبت بالاحاديث الحسان واعنى بالحسان ما اورده
ابوداود وسليمان بن الاشعث السجستانى وابو عيسى محمد بن عيسى الترمذى وغيرهما
من الائمة كابى عبد الرحمن بن شعيب النسائى وابى محمد عبد الله بن عبد الرحمن
الدارمى السمرقندى وابى عبدالله محمد بن يزيد بن ماجه فان احاديث المصابيح
لا تتجاوز عن كتب الائمة السبعة كتب هؤلاء الخمسة وصحيحى الشيخين (ملخصا من
شرح المصابيح لابن الملك (الحديث صحيح وحسن وضعيف الاول الصحيح وفيه مسائل
الاولى فى حده وهو ما اتصل سنده بالعدول الضابطين من غير شذوذ ولا علة فاذا قيل
حسن صحيح فهذا معناه لانه مقطوع به واذا قيل غير صحيح فمعناه لم يصح اسناده والمختار
انه لا يجزم فى اسناده انه اصح الاسانيد مطلقا وقيل اصحها الزهرى عن سالم عن ابيه
وقيل ابن سيرين عن عبيدة عن على وقيل الاعمش عن ابراهيم عن علقمة عن ابن
مسعود وقيل الزهرى عن على بن الحسين عن ابيه عن على وقيل مالك عن نافع عن
ابن عمر فعلى هذا الشافعى عن مالك عن نافع عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهم الثانية
اول مصنف فى الصحيح المجرد صحيح البخارى ثم مسلم وهما اصح الكتب بعد القرءآن
والبخارى اصحهما واكثرهما فوآئد وقيل مسلم والصواب الاول واختص مسلم بجمع
طرق الحديث فى مكان ولم يستوعبا الصحيح ولا التزماه قيل ولم يفتهما منه الا قليل
وانكر هذا والصحيح انه لم يفت الاصول الخمسة الا اليسير اعنى الصحيحين وسنن ابى داود
والترمذى والنسائى وجملة ما فى البخارى سبعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون
حديثا مع المكرر وبحذف المكرر اربعة آلاف ومسلم باسقاط المكرر نحو اربعة آلاف
ثم ان الزيادة فى الصحيح تعرف من السنن المعتمدة كسنن ابى داود والترمذى والنسائى
وابن خزيمة والدارقطنى والحاكم والبيهقى وغيرها منصوصا على صحته ولا يكفى
وجوده فيها الا فى كتاب من شرط الاقتصار على الصحيح واعتنى الحاكم بضبط الزآئد
عليهما وهو متساهل فيه فما صححه ولم يجز فيه لغيره من المعتمدين تصحيحا ولا تضعيفا
حكمنا بانه حسن الا ان يظهر فيه علة توجب ضعفه ويقاربه فى حكمه صحيح ابى حاتم
ابن حبان الثالثة الكتب المخرجة على الصحيحين لم يلتزم فيها موافقتهما فى الالفاظ
فحصل فيها تفاوت فى اللفظ والمعنى وكذا ما رواه البيهقى والبغوى وشبههما قائلين
رواه البخارى ومسلم وقد وقع فى بعضه تفاوت فى المعنى فمرادهم انهما رويا اصله
فلا يجوز ان تنقل منها حديثا وتقول هو هكذا فيها الا ان تقابلها بهما او يقول المصنف

اخرجناه

اخرجناه بلفظه بخلاف المختصرات من الصحيحين فانهم نقلوا فيها الفاظهما وللكتب
المخرجة عليهما فائدتان علو الاسناد وزيادة الصحيح فان تلك الزيادات صحيحة لكونها
باسنادهما (الرابعة) ما روياه بالاسناد المتصل فهو المحكوم بصحته واما ما حذف من
مبتدأ اسناده واحد فما كثر فما كان منه بصيغة الجزم كقال وفعل وأمر وروى وذكر
فلان كذا فهو حكم بصحته عن المضاف اليه وما ليس فيه جزم كيروى ويذكر ويحكى
ويقال وروى وذكر وحكى عن فلان كذا فليس فيه حكم بصحته عن المضاف اليه وليس
هو بواهى لادخاله فى الكتاب الموسوم بالصحيح والله اعلم (الخامسة) الصحيح اقسام
اعلاها ما اتفق عليه البخارى ومسلم ثم ما انفرد به البخارى ثم مسلم ثم ما على شرطهما
ثم ما على شرط البخارى ثم مسلم ثم صحيح عند غيرهما واذا قالوا صحيح متفق عليه او على
صحته فمرادهم اتفاق الشيخين وذكر الشيخ ان ما روياه او احدهما فهو مقطوع بصحته
والعلم القطعى حاصل فيه وخالفه المحققون والاكثرون فقالوا يفيد الظن ما لم يتواتر
(السادسة) من رأى فى هذه الازمان حديثا صحيح الاسناد فى كتاب او جزء لم ينص على
صحته حافظ معتمد قال الشيخ لا يحكم بصحته لضعف اهلية اهل هذه الازمان
والاظهر عندى جوازه لمن تمكن وقويت معرفته ومن اراد العمل بحديث من كتاب
فطريقه ان يأخذه من نسخة معتمدة قابلها هو او ثقة باصول صحيحة فان قابلها
باصل معتمد محقق اجزأ والله اعلم (النوع الثانى) الحسن قال الخطابى رحمه الله هو
ما عرف مخرجه واشتهر رجاله وعليه مدار اكثر الحديث ونقله اكثر العلماء واستعمله
عامة الفقهاء قال الشيخ هو قسمان (احدهما) ما لا يخلو اسناده من مستور لم تحقق
اهليته وليس مغفلا كثير الخطأ ولا ظهر منه سبب مفسق ويكون متن الحديث
معروفا برواية مثله او نحوه من وجه آخر (الثانى) ان يكون راويه مشهورا بالصدق
والامانة ولم يبلغ درجة الصحيح لقصوره فى الحفظ والاتقان وهو مرتفع عن حال من
يعد تفرده منكرا ثم الحسن كالصحيح فى الاحتجاج به وان كان دونه فى القوة ولهذا
ادرجته طائفة فى نوع الصحيح وقولهم حديث حسن الاسناد او صحيحه دون قولهم
حديث صحيح او حسن لانه قد يصح او يحسن الاسناد دون المتن لشذوذ او علة
فان اقتصر على ذلك حافظ معتمد فالظاهر صحة المتن وحسنه واما قول الترمذى
وغيره حديث حسن صحيح فمعناه روى باسنادين احدهما يقتضى الصحة والآخر
الحسن واما تقسيم البغوى احاديث المصابيح الى حسان وصحاح مريدا بالصحاح
ما فى الصحيحين وبالحسان ما فى السنن فليس بصواب لان فى السنن الصحيح والحسن
والضعيف والمنكر (فروع) احدها كتاب الترمذى اصل فى معرفة الحسن وهو
الذى شهره ويختلف النسخ منه فى قوله حسن او حسن صحيح ونحوه فينبغى ان تعتنى
بمقابلة اصلك باصول معتمدة وتعتمد ما اتفقت عليه ومن مظانه سنن ابى داود فقد جاء عنه

انه يذكر فيه الصحيح ومايشبهه ويقاربه وما كان فيه وهن شديد ينبه عليه ومالم يذكر فيه شيأ فهو صالح فعلى هذا ماوجدنا فى كتاب مطلقا ولم يصححه غيره من المعتمدين وضعفه فهو حسن عند ابى داود واما مسند احمد بن حنبل وابى داود الطيالسى وغيرهما من المسانيد فلا يلتحق بالاصول الخمسة وما اشبهها فى الاحتجاج بها والركون الى مافيها والله اعلم (من التقريب للامام الجليل شيخ الاسلام النووى عليه الرحمة) نقلته من نسخة مكتوبة بخطه الشريف وهما يعنى صحيح البخارى ومسلم اصح الكتب بعد القرءآن العزيز قال ابن الصلاح اما ماروينا عن الشافعى من انه قال ما اعلم فى الارض كتابا اكثر صوابا من كتاب مالك وفى لفظ عنه مابعد كتاب الله اصح من موطأ مالك فذلك قبل وجود الكتابين صرح الخطيب وغيره بان الموطأ مقدم على كل كتاب من الجوامع والمسانيد فعلى هذا هو بعد صحيح الحاكم وهو روايات كثيرة واكبرها رواية القعبى قال العلائى روى الموطا عن مالك جماعات كثيرة وبين رواياتهم اختلاف من تقديم وتأخير وزيادة ونقص ومن اكبرها زيادات رواية ابى مصعب قال ابن حزم فى موطأ ابى مصعب هذا زيادة على سائر الموطآت نحو مائة حديث (من شرح التقريب للسيوطى) قيل الملائكة مكلفون بالتكليفات الكونية لا الشرعية التى بعث بها الرسل وليس كذلك وقد دلت الآثار على انهم مكلفون بشرعنا فيؤذنون اذاننا ويصلون صلاتنا وملائكة الليل والنهار يشهدون صلاة الفجر يصلون فى جماعتنا ويحضرون مع الامة قتال العدو لنصرة الدين وهذه خصوصية مستمرة الى يوم القيامة لامختصة ببدر وقد اعطيت انهم قرآءة سورة الفاتحة من القرءآن لاغير ومطالعة اللوح المحفوظ بما لا تحقق له (من كليات ابى البقاء) فى تعريف الملك جاء فى بعض الآثار ان مؤذن اهل السماء اسرافيل وامامهم ميكائيل عند البيت المعمور وهذا فى الغالب فلا ينافى ماجاء عن على رضى الله عنه مؤذن اهل السماء جبريل ولا ماجاء عن عائشة رضى الله عنها امام اهل السماء جبريل كذا فى انباء العيون فى باب الاسرآء

(فى الاسماء المؤنثة لابن الحاجب عليه الرحمة)

نفسى الفداء لسائل وافانى ... بمسائل فاحت كروض جنان
اسماء تأنيث بغير علامة ... هى يافتى فى عرفهم ضربان
قد كان منها مايؤنث ثم ما ... خيرت فيه لاختلاف معان
اما الذى لابد من تأنيثه ... ستون شبه العين والاذنان
والنفس ثم الدار ثم الدلو من ... اعدادها والسن والكتفان
وجهنم ثم السعير وعقرب ... والارض ثم الاست والعضدان
ثم الجحيم ونارها ثم العصا ... والريح منها والظلى ويدان

والغول والفردوس والفلك التى ... فى البحر تجرى وهى فى القرءآن
وعروض شعر والذراع وثعلب ... والملح ثم الفأس والوركان
والقوس ثم المنجنيق وارنب ... والخمر ثم البئر والفخذان
وكذاك فى ذهب وفهر حكمهم ... ابدا وفى ضرب بكل مكان
والعين للينبوع والدرع التى ... هى من حديد قط والقدمان
وكذاك فى كبد وفى كرش وفى ... سقر ومنها الحرب والنعلان
وكذاك فى فرس وفى كأس وفى ... افعى ومنها الشمس والعقبان
والعنكبوت تحولك والموسى معا ... ثم اليمين واصبع الانسان
والرجل منها والسراويل التى ... فى الرجل كانت زينة العريان
وكذا الشمال من الاناس ومثلها ... ضبع ومنها الكف والساقان
اما الذى قد كنت فيه مخيرا ... هو كان سبعة عشر فى التبيان
السلم ثم المسك ثم القدر فى ... لغة ومثل الحال كل اوان
والليث منها والطريق وكالسرى ... ويقال فى عنق كذا ولسان
وكذاك اسماء الليالى والضحى ... وكذا السلاح لفاتك طعان
والحكم هذا فى القفا ابدا وفى ... رحم وفى السكين والسلطان
وقصيد فى تبقى وانى اكتسى ... نوب الفناء وكل شئ فان

تمت السفينة بحمد الله

يقول الفقير مصحح دار الطباعه * جمل الله اخلاقه وطباعه

ان اكمل ماشحنت به سفائن الصحائف * وحمل على يعامل الاعمال فى مخاوف التنائف * الحمد لمدبر الملك * ومسير الفلك * والصلاة والسلام * على فاتح شراع شريعة الاسلام * صلى الله وسلم عليه وعلى اله * واصحابه المستمسكين بحباله * وبعد فلما ان من الله تعالى بطبع هذه السفينه * المشحونة بكل نفيسة ثمينه * العزيزة المثال * الجديرة بقول من قال

وسفينة شحنت بكل نفيسة * وسرت وكم فيها فضائل ساريه
السفن تجرى فى البحور وهذه * صارت بحور الفضل فيها جاريه

وكانت ماجاراها بمجارى الاخرته ماخره * وصارت هى المقدمة الاولى وان جاءت فى الزمان آخره * قد حملت من كل زوجين اثنين * وجاء بحملها الجوهر الفرد بقرة العينين * يهدى اليك بحرها الزخار درره * ويجلو عليك فلكها السيارة غرره * وهى سفينة الراغب * المشحونة بانفس الرغائب * وكنت اذ شرع فى نشر ماطوى من شراعها * قد عنيت بجلفطة طبعها وانطباعها * الى ان انتهارياح الصحة بماهو

منتهاها * ووصلت بالسلامة التامة الى مينى منتهاها * وجر عليها نسيم القبول ذيله * وسابقها السحاب في مسير فضلها فسبقت خيله * عن لي ان اجرى مع جاريتها المنشأة رخاء * وان انشى وانشد مؤرخا * فاطلقت في امتداحها العنان * وقلت واصلا الى العنان *

لذات دنياك اهناها وامراها ‏ في العلم لا الجهل اذ هذان امراها
فنبه الطرف من تمويه غفلته ‏ وحذر النفس ما الشيطان اغراها
وساوس القلب واحذر من وساوسه ‏ وان ابى الطوع فاقض الامر اكراها
فحلة الفضل لا تبلى وحليته ‏ اولى الحلى بالفتى زينا واحراها
يا هائم القلب من سكر الهيام افق ‏ عسى الجهالة ان تفك اسراها
وانما العلم بحر في سفائنه ‏ نفائس الدر صغراها وكبراها
ومن يكن راغبا في [illegible] سفينته ‏ فليقصد بها من حيث اجراها
تجرى على طبعها الزاهى بما وسقت ‏ نعما اذا قستها بالشمس ازراها
من يسلك الدرب فليحضر مراكبه ‏ والجة كم سيرها فيه ومسراها
فاسلكه واركب وقل فيما تؤرخه ‏ سفينة الدرب بسم الله مجراها

٨٣٧ ١٦٨ ٢٥٠

١٢٥٥

وكان الفراغ من تمام تمثيلها العزيز المثال * ووصولها بالسلامة الى مينى الكمال * بدار الطباعة العامره * الكائنة ببولاق القاهره * لاحدى عشرة ليلة بقيت من شهر ربيع الاخر * المنتظم في سلك هذا التاريخ الفاخر * اعنى سنة خمس وخمسين ومائتين بعد الالف * من هجرة من وصفه الله باكمل وصف * صلى الله وسلم عليه وعلى آله الكرام واصحابه بدور التمام

م